أثر النزعة العقلية فى الشعر العباسى

الدكتور

حسن عبد العليم يوسف

أستاذ الأدب والنقد المساعد

قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية

كلية التربية - العريش - جامعة قناة السويس



مقدمة(*)

أورد ابن عبد ربه فى العقد الفريد أنَّه (لما أهبط الله تعالى آدم عليه السلام إلى الأرض أتاه جبريل عليه السلام فقال له يا آدم ، إن الله عز وجل قد حباك بثلاث خصال لتختار واحدة ، وتتخلى عن اثنتين، قال ماهن ؟ قال: الحياء والدين والعقل ، قال آدم : اللهم إنى تخيرت العقل ،فقال جبريل للحياء والدين : ارتفعا ، قالا : لن نرتفع قال جبريل : أعصيتما ؟ قالا : لا ولكنا أمرنا ألاّ نفارق العقل حيث كان»[1] .

وما من شك أننا إذا فتشنا عن الحقائق فى مثل هذا الخبر ، لا نجد سوى ذلك البروز لحقيقة ارتباط الدين بالعقل .

فهل بوسع الشِّعر أن يكون عقلياً ؟ وبمعنى آخر هل نستطيع توسيع نظرتنا إلى الشعر متجاوزين بعض المفهومات التى تصفه بأنه لا يصلح إلاّ لإذاعة العواطف والتغنى بما يختلج فى الوجدان من مشاعر ، أو أنه إذا اتصل بالأفكار فإنّه لا يحمل منها سوى المجمل والعام ، لذا جُعل بمنأى عن الأفكار العميقة المحددة لملامح ثقافة ما ؟

هل هناك زاوية تمكّن من النظر إلى الشعر والعقل معاً ؟ إذا وجدت مثل هذه فإن المرء يجد مجالاً للقول : إن من الشعر ما هو جدير بتطويع الأفكار العميقة لصالح موضوعه الفنى ، وهو الطور الذى يتعدّى التأثر بمجموعة الأفكار السائدة ، ويدل فى الوقت ذاته على أنّ الشاعر قد قطع شوطاً فى التفكير ، وأوجد صلة بين الفكر والشعر ولذلك رأى البحث أن يقدم فى

● تم نشر ملخص البحث فى مجلة المؤتمر الدولى «مناهج التجديد فى العلوم الإسلامية والعربية» بكلية دار العلوم - جامعة المنيا ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م ، ص ١١٠ - ١١٦ .

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه ، ٢/ ٢٤٥ .

الفصل الأول منه تصور للنظرية يليها التطبيق من خلال التصورات العقلية للصياغة الشعرية عند النقاد المحدثين ، ويشمل التطبيق كذلك الملامح العقلية فى النتاج الشعرى عند أبى تمام وملامح من شعر أبى الطيب المتنبى . أما التمثل الحقيقى الذى يبلغه الشعر فيدل على موقف فكرى شامل ، فهذا الأمر هو ما نريد الوقوف عنده مع شاعر كأبى العلاء المعرى ، محاولين رصد أبعاد المؤثر الإسلامى وأثر النزعة العقلية فى شعره، خاصة فى ديوان «اللزوميات» . وخصص له الفصل الثانى من هذا البحث .

وعلى الله قصد السبيل ،،

الدكتور

حسن عبد العليم يوسف

رئيس مجلس قسم اللغة العربية

والدراسات الإسلامية

كلية التربية – العريش – جامعة قناة السويس

تمهيد

لاشك أنّ تمثل الفكَر العميقة التى تميز ثقافة أمة من الأمم فى الشعر ، ضربٌ من التطور يبلغه الأدب إذَا استَطاع تطويعها لخدمة موضوعه الفنى ، وإخضاعها لطبيعته الخاصة ، وهى الحالُ التى تتعدى طور النقل العفوى للألفاظ والمصطلحات العلمية التى يكثر دورانها علىَ ألسنة المفكرين والعلماء فى عصر من العصور .

فالتمثل المراد هنا شبيه بالرؤية المتكاملة المستندة إلى مخزون فكرى ثرٌ يمكّن الشاعرَ من التبصر بحقائق الكون ونُظُم الحياة ، ويجعل منه قوة مؤثرة تشارك فى إنتاج الفكرة ، لا أن يكون عمله محصوراً فى ترديدها أو نقلها نقلاً آلياً ، حينئذ يغدو الشعر وسيلة معرفية إضافةً لكونه وسيلةً إمتاعية .

فمن هذه الجهة غلب على الشعر الجاهلى ضعف الصلة بالأفكار العميثة والتأملات الدقيقة التى تكشف عن محاولات واسعة فى التفكير ، والأمثلة التى حملها لنا الشعر الجاهلى إزاء مَنْ تأمل أو تأله أو تعفف[1] فى شعره لا تكفى للدلالة على طور مهم قطعتُه الأمة فى التفكير ، لذا جاءت معظم الأفكار والمعانى الجاهلية مطوقة بالحس ، وهذا إنما يعود إلى ظروف حياة الجاهليين التى توزعت بين الحل والارتحال ، وقامت على التصارع لامتلاك الماء والمرعى فافتقرت إلى الثباتَ والاستقرار ، فلم يكن فى ظل تلك الحياة المضطربة ما يسعف على إيجاد مناخ ينمو فيه الفكر العميق . ولهذا دلت أغلب المعانى فى الشعر الجاهلى أن أصحابها تناولوها على عجل ، ولا تبعد أن تكون صدى لواقع محسوس نُقل بصورة عفوية .

أما فى صدر الإسلام فكان من المتوقع أن يصيب الشعرُ حظاً من التطور

(١) طبقات فحول الشعراء ، محمد ابن سلام ، تح : محمود شاكر ص : ٢١ .

من جهة الأفكار ، فى ضوء ما كشفه القرآن الكريم من عوالم كانت خافية لكن ما أعاقه عن بلوغ ذلك عدة أمور منها :

موقف الإسلام من الشعر :

لقد ذم الإسلام الشعر والشعراء لّما زعم المشركون فى بدء الدعوة أن الرسول ﷺ شاعرٌ ، ولهذا نفى القرآن عنه الشعر وجاء قوله تعالى : ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾[1]. غير أن حقيقة موقف الإسلام اتضحت فى سورة الشعراء فقال تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ (٢٢٦) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ (٢٢٧)﴾[2] .

وفى الآيات خلاصة رأى الإسلام فى الشعر والشعراء إذْ إنه نهى عن الشعر الذى يجانب الحق والصواب ويشيع الباطل والشرك . واستثنى من الشعر ما دعا فيه أصحابه إلى الخير والخلق ، وليس ذلك فحسب وإنما اتخذ الإسلام بعد ذلك الشعر سلاحاً ضد المشركين ، فقد شجع الرسول ﷺ حسان بن ثابت لينافح عن المسلمين ويهجو شعراء المشركين .

ومع وضوح موقف الإسلام من الشعر ؛ إلاّ أن بعض الشعراء أمثال لبيد وهو من كبار الشعراء الجاهلية ، قد آثر ترك الشعر بعد إسلامه ، واستغنى عن بما حفظ من القرآن .

وقد يكون السبب فى ذلك إحساس لبيد وغيره من الشعراء الذين امتلكوا خصلة البيان أن الشعر داخل فى فكر النظم التى ارتكزت عليها قضية التحدى،

(١) سورة يس : الآية ٦٩ .

(٢) سورة الشعرآء : الآيات ٢٢٤ - ٢٢٧ .

يقول أحد الباحثين : «لقد ترك معظم الشعراء تلك الأعمال التى تجوّد الشعر وتنشّط القرائح لأنها تدخل فى باب النظم ، فأبطلت أهم الدوافع التى جعلت شعراء الجاهلية فحولا»[١] .

وهذا ربما كان من الأسباب الفاعلة فى قصور الشعر فى هذه المرحلة عن الاتصال المباشر بالقيم الجديدة وما تحمله من مظاهر التغيير فى السلوك والأخلاق والقيم الاجتماعية والروحية[٢] .

ولم يكن من اليسير علي من بقى ينظم الشعر من المسلمين أن يتخذ لنفسه أسلوباً جديداً وروحاً جديدة تستلهم تلك المبادئ التى جاء بها الدين الجديد .

الانصراف إلى العبادة والجهاد :

لقد كان انشغال العرب المسلمين بأمور العبادة من عقيدة وتشريع ثم إنصرافهم إلى الجهاد والغزو من الأسباب المهمة التى أعاقت الشعر الإسلامى عن تمثل القيم الجديدة التى جاء بها الإسلام على نحو أمثل ، فقد أشار ابن سلاّم على لسان ابن سيرين أنه قال : «قال عمر بن الخطاب ﷺ : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصَحّ منه . فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ولهت عن الشعر وروايته»[٣] .

فالجهاد استغرق وقتاً طويلاً ، وكانت الأحداث تمضى متسارعة لا تؤذن بهدوء واستقرار من شأنه أن يسعف على البحث والتفكير العميق ، ولم تستطع حياة المسلمين أن تؤول إلى الهدوء إلاّ فى العهد العباسى ، حيث توقفت حروب الفتوح ، واستقرت حياة العرب بالأمصار ، يقول ابن سلام : «فلما كثر الإسـلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمصار راجعـوا رواية

(١) الإسلام والشعر ، فايز ترحينى ، ط دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٠م ص : ٩١ .
(٢) المرجع السابق ص : ٩٤ .
(٣) طبقات فحول الشعراء ، محمد ابن سلام ، ص : ٢٧ .

الشعر»[1] . وقد نشط عقب ذلك البحث الذى تناول القرآن الكريم شرحاً وتفسيراً ، وعلوم الحديث واللغة والشعر والأخبار ، وقد أعان على ذلك اطّلاع العرب على ثقافات الأمم المترجمة كالمنطق والبرهان والجدل .

وقد أفاد الشعر فى هذه المرحلة من كلّ ذلك ، وكان من نتيجة إفادة الشعر من الحركة العلمية التى قامت فى هذا العصر تراجع الأنموذج الفنى الجاهلى ، ليغدو القرآن الكريم وما جاء به من أساليب رفيعة ومعان دقيقة تفوق التصور مجالاً رحباً للمحاكاة .

وهذه تعد نقلة نحو الفكر العميق أبرزت الفوارق بين الشعر فى الشعر العباسى والشعر فى العصرين السابقين، حيث كانت جوانب استفادة الشعر من الأفكار محددة بالمعانى والأفكار التى انعكست فى الشعر بصورة عفوية، بدءاً بشعراء صدر الإسلام الذين نافحوا عن الدعوة وفندوا أباطيل شعراء الشرك، وانتهاءً بالشعراء الأمويين الذين ترسموا خطوات الجاهليين فى كثير من الأساليب والموضوعات . إضافة إلى ذلك فإن حركة الفكر نفسها فى العهدين الإسلامى والأموى لم تكن قد تبلورت بوضوح بحيث يمكن أن تؤثّر بصورة فاعلة فى ضروب النشاط الأدبى ، ولهذا يمكن أن ترجع دوافع التمثل الفكرى عند بعض الشعراء الإسلاميين والأمويين إلى إحساس ذاتى ووعى فردى في حين حدث فى العصر العباسى وعى جماعى، نشأت على أثره حركات المتكلمين، وبرزت وجوه الصراع بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الأجنبية المترجمة والمتمثلة بالفلسفة اليونانية تحديداً . وكان الشعراء فى ضوء ذلك الصراع منهم من تمسك بالثقافة الأصيلة ، ومنهم من آثر الإقبال على الثقافات المترجمة ، ومن هؤلاء مثلاً العتّابى ، وقد سئل عن سبب إقباله على قراءة كتب العجم فقال : اللغة لنا والمعانى لهم[2] .

(١) المصدر السابق ص : ٢٩ .

(٢) كتاب بغداد لأحمد ابن أبى طاهر ، ط القاهرة ١٩٤٩م ، ص : ٨٨٧ .

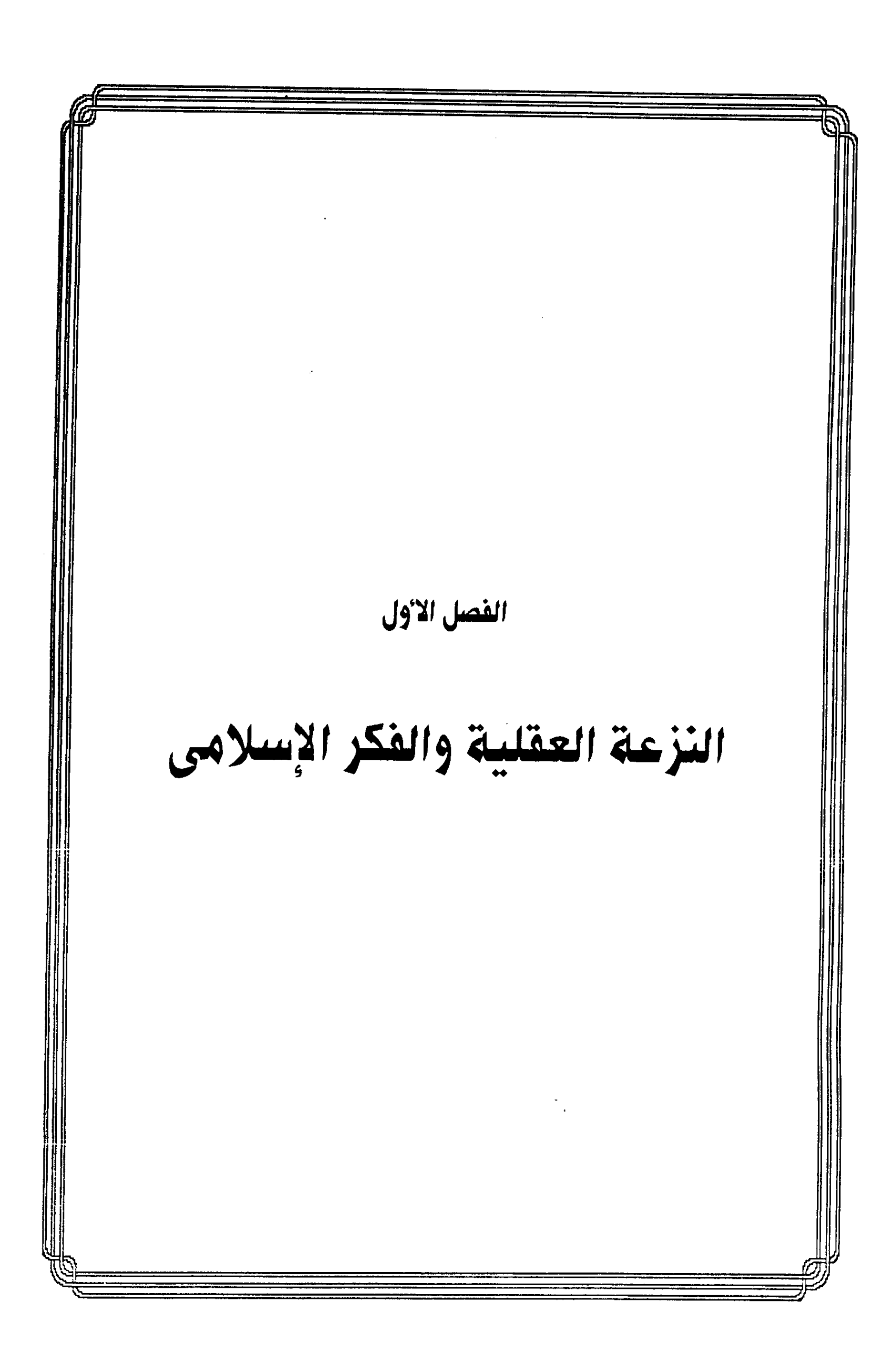
وعلى هذا النحو أثرت الاتجاهات الفكرية فى الشعر العباسى عامةً ، وأصبح من اليسير أن يحدد الباحث الصبغة الفكرية لكل شاعر عباسى ، وهذا إنما يختلف عن ظاهرة التعصب أو التحزب التى عرفت فى العصر الأموى ، إذ اختار الشاعر العباسى موقفه إزاء الأفكار السائدة دون أن يناصر فئة أو يستعدى أخرى ، لأنه لم يكن فى حقيقة أمره ينتمى إلى تلك الحركات انتماءً عقائدياً أو من حيث النسب . لهذا صار بوسعه أن يختبر الأفكار ، يختار أو يدع ما يشاء منها دونما تحرج ، وآية ذلك ما عُرف عن بشار بن برد مع المعتزلة ، إذ كان فى بادئ أمره من أصحاب الكلام ، يقول الأصفهانى : «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام : عمرو بن عبيد وواصل ابن عطاء وبشار الأعمى . . .»[1] غير أن بشاراً لم يلبث أن استعدى واصل بن عطاء ، وانخرط فى مناظرة شعراء الاعتزال أمثال صفوان الأنصارى ، وسليمان الأعمى أخى مسلم بن الوليد[2] .

ونحا أبو نواس نحو بشار فى موقفه من الاعتزال ، فكان فى البدء صديقاً للنّظّام ، وقد تملّكه علم الكلام كما يقول ابن منظور فكان متكلّماً جدلاً ثابت الفهم فى الكلام اللطيف[3] ، ثم انقلب على المعتزلة وعرّض بالنّظّام ومذهبه .

أما أبو تمام فهو ممّن عقد الصّلة بين شعره والفكر على النحو الذى يبدو لنا بعد قليل من هذه الدراسة ، وكذلك الحال مع «المعرى» الذى كان من أكثر الشعراء ميلاً إلى العقل فى شعره .

(١) الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى ، ط مصورة عن ط . دار الكتب : ١٠/ ٨٢ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) أخبار أبى نواس لمحمد ابن منظور ، ملحق كتاب الأغانى ط . دار الفكر ص : ٢١ .





الفصل الأول

النزعة العقلية والفكر الإسلامى



الفصل الأول

النزعة العقلية والفكر الإسلامى

★ النظرية :

أ - العقل من وجهة نظر العلماء :

يظن د. عبد الحليم محمود أن أولى المحاولات العقلية فى الإسلام كانت عندما أراد نفرٌ من المسلمين أن يتحدث فى مسألة القدر فنهاهم الرسول ﷺ . ولما سئل عن الروح .

نزلت الآية الكريمة ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ . ثم ينتهى الباحث إلى القول : «غير أن أهم محاولة عقلية كانت على يد واصل ين عطاء ١٣١هـ وعمرو بن عبيد ١٤٤هـ»[(١)] .

ويفهم من هذا القول إن الحركة العقلية فى الإسلام بدأت بتلك المحاولات المذكورة آنفا، ثم بلغت ذروتها على يد واصل وعمرو بن عبيد. أى رد الفضل كله فى نشوء وتطور هذه الحركة إلى المعتزلة ! وما يقع فى الوهم أن هذه المحاولات مهمة فى بابها لكنها لا تمثل حركة العقل ذى الطابع الإسلامى، فضلا عن كون هذه المحاولات المذكورة تدخل فى باب وظيفة العقل أكثر منها فى ماهيته وطبيعته. بمعنى أنها لا تبحث فى العقل نفسه، وهذا أمر يختلف عن مسألة البحث العقلى التى ردها كثير من الباحثين إلى المعتزلة ، مع أن الدعوة إلى البحث العقلى قد تجلت فى القرآن الكريم قبل كل من بحث ومن فكر .

إن الأسس النظرية للعقل هى تلك التى حاولت البحث فى ماهية العقل نفسه وفى طبيعة تكوينه ، فهذه الأبحاث تكوّن فى الحقيقة الأصول الفكرية

(١) الإسلام والعقل ، عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة ، بيروت ١٩٦٦م ، ص ٦٨ .

لنظرية العقل فى الإسلام ، وهذه المسألة برزت بوضوح فى نتاج المفكرين فى وقت متأخر نسبيا ، وربما كان ذلك فى العصر العباسى حين تمخضت حركة التصارع بين الفكر المترجم والفكر العربى الإسلامى عن وعى دفع كثيرا من العلماء إلى بعث اللغة والتراث حفاظاً على شخصية الأمة، وحفظاً للغة القرآن الكريم خوفا من اللحن الذى شاعت ظواهره على الألسنة حين امتدت أطراف دولة الإسلام ، ودخلت فى دين الله شعوب ذات حضارات عريقة فى القدم .

وفى ضوء ما استجد فى حياة العرب المسلمين من ظواهر جديدة فى هذا العصر ، خصوصا تلك التى تتصل بالفلسفات والأفكار المترجمة التى ترفع من شأن العقل بوصفه وسيلة لتحصيل المعرفة كثر التساؤل عن ماهية العقل وطبيعة تكوينه وأين محله من العقيدة ، وأين يبلغ بفكره ، ولعل أبرز ما يصور لنا ذلك قول أبى حيان التوحيدى الذى يسوق فيه جملة من الأسئلة الدالة على شغف الناس لمعرفة كينونة العقل ، يقول التوحيدى : «ما تأثير العقل ، وما حكمه، وما غايته وما يناله، وما هو أولا وما حده وما حقيقته، ومن المحجوج به، وهل يستقل بنفسه ، وما حكم من عدمه ، وما ميزة من منحه وأنعم عليه به ، وما عوض من حرمه واقتطع عنه ، وإلى أين يبلغ فى البحث والعرفان ، وهل له فى الأزل استقلال ، وهل له فى الآخر استقرار ، وما سبب تموجه واضطرابه وشبهه وانقلابه ، وأين مادته ، وبأى شىء زيادته ، وأين أفقه ، وما غائلته ، ومن أين فساده ، وما يمر به وعاقبته ، وما نسبته إلى العدد ، وما تعلقه بالحق وأين يصيب التكليف به ، وكيف اطراد الثواب والعقاب على صاحبه ،والمدح والذم على الموسوم به؟»[1] .

وعلى هذا الأساس بدا التساؤل عن حد العقل من أولى الخطوات التى

(١) البصائر والذخائر لأبى حيان التوحيدى (ت ٤١٤هـ) تحقيق د. إبراهيم الكيلانى ، نشر مكتبة أطلس ، دمشق ، بدون تاريخ ص ٥٤٨/١ .

رمت إلى تحديده والمقصود منه ، ولاشك بعد هذا العرض الوجيز اتّضح أن تلخيص أبعاد نظرية العقل فى الإسلام تستلزم ذكر جزء من الآراء التى تصيب فى هذه المسألة ، فالإحاطة بهذه الآراء جميعا تعسر على هذا البحث ، ولذا نكتفى بالقول إن آراء العلماء المسلمين تتفق على أن العقل إنما هو غريزة وضعها الله فى خلقه ولم يطلعهم عليها ، لهذا فالعقل عندهم معدوم الماهية فهو لا يوصف بجسم أو طول ولا يُعرف بطعم أو شم ولا مجسة ولا لون ولا يُعرف إلا بفعاله . يقول المحاسبى : (العقل غريزة جعلها الله عز وجل فى الممتحنين من عباده ، وأقام به على البالغين للحكم والحجة وأتاهم وخاطب من قبل عقولهم ووعد وتوعد وأمر ونهى وحض ، فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله)[1] ويمضى الجوينى شاملاً أبعاد نظرية العقل بقوله : (العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم وليست فيه)[2] وهذا يؤكد ما ذهب إلى مفكرو الإسلام الذين نفوا أن العقل معرفة بحدٍّ ذاته ، وهذه القضية وقف عندها المحاسبى طويلا حين قال : (زعم قوم أن العقل معرفة نظمها الله ووضعها فى عباده ، يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار والذى عندنا أنه غريزة والمعرفة تكون عنه . فالجنون أو الحمق لا يسمى نكرة ، لأنه لو كان العقل هو المعرفة سمّى الجنون نكرة والحمق نكرة لأن النكرة ضد المعرفة والجهل ضد العقل)[3] .

وهذا الرأى يختلف عن آراء من جعل الغريزة بجانب المعرفة ، أقصد قدامة بن جعفر فى قوله : (العقل غريزة مع الخبرة والتجربة)[4] أو بتعبير آخر له أيضا : (العقل موهوب ومكتسب ، فالموهوب ما جعله الله جبة فى خلقه،

(١) العقل وفهم القرآن للمحاسبى ص ٢٠٣ .

(٢) الكافية فى الجدل للجوينى ، تحقيق فوقية محمود ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة ، ص ١٣٦ . وفى طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٠ .

(٣) العقل وفهم القرآن للمحاسبى ، ص ٢٠٤ .

(٤) كتاب نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر، تحقيق د. طه حسين، ط . دار الكتب المصرية ص٤ .

والمكتسب ما أفاده الإنسان بالتجربة والعبر)[1] ويميل الماوردى إلى هذا الرأى فى قوله : (واعلم أن بالعقل تعرف حقائق الأمور ، ويفضل بين الحسنات والسيئات ، وقد ينقسم إلى قسمين : غريزى ومكتسب)[2] ويمكن أن نخلص إلى القول : إن الرؤية الخاصة بالعقل تقوم على الأسس الآتية :

١- إن خلاص رأى العلماء فى العقل مع الإشارة إلى الاختلافات الجزئية فى بعض المسائل ، تفيد أنه معدوم الماهية والوصف . فهو غريزة جعلها الله فى العباد ثم أضيفت إليها الخبرة والتجربة .

٢- إن العقل ليس بجوهر ولا من الأعراض، لأن الأعراض متماثلة . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية أن الجواهر يصح قيامها بذاتها ، فلو كان العقل جوهراً لجاز أن يكون هناك عقل بدون عاقل ، أو جسم بدون عقل ، وهذا ممتنع[3] .

٣- إن العقل كونه غريزة مرتبط بالشريعة والوحى متعلق بالتكليف ، وجهة تعلقه بالوحى واضحة من حيث نطاق عمله المحدود خصوصا فى المسائل الغيبية . فالعقل بحاجة إلى الوحى لأنه فى مسائل الغيب لا يأتى إلا بظنون غير يقينة .

٤- إن العقل قائم على الحدس أكثر من قيامه علي الاستدلال ، لأنه يميز بين الخير والشر تلقائيا .

٥- العقل لا يدرك الأشياء على ما هى عليه من حقائق ، لأن الإدراك من صفات الحى، فهذا لا يصح أن يكون هو المعرفة، والصواب أن العقل هو

(١) المصدر السابق : ص ٤ .

(٢) أدب الدنيا والدين للماوردى (ت ٤٥٠هـ) تحقيق مصطفى السقا ، طبع دار الكتب العلمية ، بيروت ١٣٩٨ هـ ، ص ٢٠ .

(٣) المصدر نفسه .

العلم بالمدركات، والمدركات نوعان: أحدهما ما وقع عن درك الحس، والثانى ما كان مبتدأ من النفوس .

٦- العقل ليس فضيلة فى ذاته لأن الفضائل هيئات متوسطة بين فضيلتين ناقصتين، كما أن الخير يتوسط رذيلتين فما جاز التوسط خرج عن حد الفضيلة، والتوسط هو فضل[١] لقول الرسول ﷺ (خير الأمور أوسطها) .

ب- *العقل من وجهة نظر المتكلمين*:

صدرت آراء المتكلمين فى العقل عن تأثرهم الواضح بالفلسفة اليونانية على نحو خاص، ونستشف ذلك من تعريف أبى سليمان المنطقى للعقل فى قوله: (اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعانى إلى أقسام بحسب ما ينقسم إليه كل ذى عقل، وذلك أن له ابتداءً ووسطاً وانتهاءً ، فأحده وهو بمعنى الابتداء بالطبع وهو العقل الفعال ، وهو فى نسبة الفاعل ، والثانى بحسب الانتهاء وهو العقل الإنسانى ويسمى هويلانيا وهو فى نسبة المفعول والثالث بحسب الوسط وهو العقل المستفاد وهو فى نسبة الفعل ، والعقل الإنسانى الذى هو فى نسبة المفعول هو فى حيز القوة التى تحتاج إلى أن تخرج الفعل . وحده أن الشىء الذى من شأن الجزء منه أن يصير كلا ومعناه أن فى قوة كل واحد من العقول الجزئية أن يدرك جميع المعقولات التى من شأنها أن تدرك . ولما كان الذى بالقوة يحتاج إلى شىء موجود بالفعل كان الشىء هو العقل الفعال)[٢] .

وهذا التعريف يكاد يكون نقلاً حرفياً عن أرسطو فى كلامه عن مفهوم العقل إذ يقول : (كل جنس من أجناس الموجودات فى الطبيعة يوافقه مبدآن : أحدهما هو مادة أشياء هذا الجنس، وهو بالقوة لكل أشيائه، والثانى العلة والمبدأ

(١) أدب الدنيا والدين للماوردى .

(٢) المقابسات للتوحيدى، تحقيق محمد توفيق حسن ، دار الكتب ، بيروت ١٩٨٩م ، ص ٢٥٧ .

الفاعل القادر على صنع هذه الأشيـاء ، مثلما يفعل الفن فى المادة. ولابد إذن أن توجـد هذه الفروق ذاتها فى النفس ، وبالتالى فإنه يوجـد عقل ما قادر على أن يصبح كل شىء وعقل آخر قادر على إحـداث الأشياء . وهذا العقل الثانى هو الملكة التى تفـعل فعل الضوء . فـالألوان توجد بمعنى ما بالقـوة ، والضوء الذى يصيرها ألوانـاً بالفعل ، والعقل الثانى مفـارق للمادة غير قـابل للانفعال وبـرىء من كل مزيج بـحكم ماهيتـه ، إنه بالفعل وفعـلا . إن الفاعل متـقدم بالشرف على المـنفعل دائما . والمبـدأ أشرف من المادة . إن العـقل المفارق هو الخالد والقديم ، وغنى عن التذكيـر أن هذا العقل لا يقبل الانفعال فى حين أن العقل القابل للانفعال قـابل للفساد ، ولا يمكنه أن يعقل أى شىء بدون العقل الفعال)[١] .

ويعلق الإسكندر الأفروديـسى على قول أرسطو قائلا : إن أرسطو مـيز بين عقـول ثلاثـة فـى قوله السابـق : العـقـل المادى أو الهيولانى ، وهـذا العقـل قـادر على إدراك كل المعـقولات بالقـوة مثلمـا أن المادة هى بالقوة قـادرة على تقبل كل الصور ، والعقل المستـفاد وهو العقل الذى يعقل العقل الذى يمر من القـوة إلى الفعل ، والعـقل الفعـال وهو الذى يحـيل العقل المادى إلى عـقل مستفاد[٢] .

لـقد ربط بعض المتكلمين إضـافة لما سبق بين العقل والنفـس ، فقولهم : إن النفـس تكمل بقبـولها صـور المعقولات لتصـير عقلا بالفـعل . مأخوذ من قـول (إنباذ قليس) «إن من خواص النفس الكلّية أن تتحد مع العقل حتى تصير هى هو»[٣] .

(١) مصادر الفلسفة العربية ، نظرية العقل عند أرسطو ص ١٠٠ .
(٢) المرجع نفسه .
(٣) الملل والنحل للشهرستانى ، ص ٦٣ .

وهذه من أبرز الأفكار التى تناولت حد العقل وطبيعته ، وفى ظنى أنها فى إيجازهـا تُغنى عن مزيد من الأمـثلة التى تكررت بصورة مطـردة عند كثـير من علماء الكلام ، ويمكن أن نلخص رؤيتهم - وهى رؤية مقبوسة بتفصيلاتها من فلسفة اليونان - بما يلى :

١- العقل جوهر لطيف، أو هو جوهر فى ذاته ، ففيه المعنى الكلى وتكمل فيه المثل .

٢- العقل ثلاثة عقول : هيولانى ومستفاد وفعال .

٣- العقل هو النفس لأن النفس تتحد مع العقل لتصير هى هو[١] .

٤- العقـل عقلان : نظرى وعـملى ، أما النظـرى فهو الذى يدرك المـاهيات، وأما العملى فهو القوة المميزة للصواب من الخطأ .

ومن الواضح أن هذه النظرية على تضـاد ظاهر من النظرة الإسلامـية إلى العـقل ، كـون هذه النظرية تحـدد العقل بمعـزل تام عن الوحى والـشريعـة ، وتصوره على أنه معرفة بذاته أو هو سند يقـينى لا حاجة إلى إقامة الدليل على أحكامه ، وهو بعد ذلك كله مستقل تمام الاستقلال عن الأشياء ، ومن ثم فهو حر فى الـبحث ، وأما الـعقل الإسلامى فـهو مـرتبط بالشريعـة ، والوحى ، والتعـاليم ، والسنة ، ومن هنا نعى جـهة الصـراع التى نشبت منذ الـقدم بين علماء الدين وأصحاب الكلام أو الفلاسـفة ، وقد برز هذا الصراع بوضوح فى كتاب الإمام الغـزالى (تهافت الفلاسفة) الذى قيل فيـه : (لقد طعنت الفلسفة على يد الإمام الغزالى فلم تقم لها قائمة فى الشرق)[٢] .

(١) الملل والنحل للشهرستانى ، ص ٦٣ .

(٢) مقدمة كتاب تهافت التهافت ، ابن رشد ص ٥٩٥ .

التطبيق :

١ - التصورات العقلية للصياغة الشعرية عند النقاد :

لقد برزت فئة من النقاد فى العصر العباسى ، تنظر إلى مسألة الصياغة الشعرية على أنها ضرب من التصور الذهنى، الذى يقوم به الشاعر قبل أن يبدأ بنسج أشعاره ، وهذا المنحى النظرى المجرد عائد فى الأساس إلى تأثر هؤلاء النقاد بنظرية العقل الإسلامية ، فقد رأينا فيما سبق أن العقل فى نظر العلماء مرتبط بالوحى وبالتعاليم والأخلاق . وبالتدريج أخذت هذه النظرة تشيع فى الفكر والثقافة ، فتنعكس بصورة كثيرة فى نتاج المفكرين والنقاد والشعراء والمسلمين على حد سواء . ففى مجال النقد الأدبى بدأت نظرية العقل تؤثر فى منحى عدد من النقاد الذين حاولوا تحديد منطق للشعر يوافق إلى حد بعيد التوجه الإسلامى فى نظرته إلى العقل إذ أن العقل غريزة تحتاج إلى خبرة ومعرفة ، ومصدر الخبرة والمعرفة إنما يتحدد بالعقيدة والتعاليم والأخلاق التى انطوى عليها القرآن الكريم . من هنا بدا الاهتمام الواسع بالدراسات القرآنية منذ بداية العصر العباسى ينصب على إبراز ما يتضمنه القرآن من تعاليم وأخلاق وقيم فنية ولغوية لتكون زاداً كافياً للعقل . وهذه الدراسات كشفت جوانب واسعة يلج منها العقل ليتبصر فى أمور كثيرة أهمها بالنسبة للنقاد وما تضمنه القرآن من أساليب بيانية رفيعة دفعت كثيراً منهم إلى اعتبار هذه الأساليب المثال الذى ينبغى على الشعراء احتذائه والنسج على منواله ، وليس ذلك فحسب بل قبس بعضهم كثيرا من المعايير لتطبيقها على الشعر حتى لكأن الشعر أصبح يقاس بالعقل ويخضع للضبط ، فكان معيار الجودة والرداءة فى الشعر خاضعا للعقل ، فما قبله العقل كان جيداً وما مجه كان رديئا ومثل ذلك معيار الصواب والخطأ والجمال والقبح[1] .

---

(١) انظر كتابنا : التفاعل الفنى فى شعر أبى العلاء المعرى ، ص ٢١٠ وما بعدها .

لقد طرأ تغيير واضح على وظيفة الشعر فى ضوء نظرية العقل ، فغدا الشعر ألصق بالفضيلة وأقرب إلى الأخلاق ، وهذا إنما يظهر بجلاء عند عدد غير يسير من نقاد الشعر فى العصر العباسى أولهم :

- قدامة بن جعفر ت ٣٣٧ هـ :

إن المتتبع حركة النقد القديم يلحظ أن قدامة بن جعفر من أوائل النقاد الذين وجهوا النقد وجهة عقلية توافق مسار نظرية العقل فى الإسلام ، وهذا التوجه ربما حدا بكثير من الدارسين اليوم إلى القول بأن قدامه قد تأثر بالفلسفة اليونانية خصوصا فى حديثه عن معانى الشعر التى قسمها إلى أربعة أقسام رئيسية : العقل والشجاعة والعفة والعدل . ووجدوا مسوغا لذلك أن أفلاطون قد قسم الفضائل التقسيم نفسه ، وربما كان اهتمام قدامة بالمنطق والأخلاق سبباً آخر رسخ فى أذهان الناس تأثره بأفلاطون وغيره . ومن يقرأ كتاب (نقد الشعر) لقدامة بن جعفر كله لا يقع على إشارة واحدة تؤكد نقله عن أفلاطون أو غيره سوى أن تقسيم قدامة معانى الشعر وافق تقسيم أفلاطون الفضائل الأربع . وما يقع فى الوهم أن مجرد التوافق لا يعنى أبدا أن قدامة نقل عن أفلاطون خصوصا أن قدامة حين تحدث عن العقل والشجاعة والعفة والعدل التمس ما يؤيدها فى شعر العرب ، فى حين أن أفلاطون لما تحدث عن الفضائل لم يقرنها بالشعر ولا بالشعراء لسبب بسيط ، وهو أن أفلاطون فى جمهوريته استبعد الشعراء لأنهم يشكلون خطرا على الفضيلة والحقيقة ، وهذا الفارق إنما يبين المنحى المختلف الذى سلكه كل من قدامة وأفلاطون .

لقد قيد قدامة بن جعفر فى كتابه نقد الشعر أبرز المعانى التى يدور حولها الشعر ، لا بل قل أفضل المعانى ، تلك التى ترسخ مبادئ الأخلاق ، فكانت محصورة بالعقل والشجاعة والعفة والعدل وهذه المعانى الكبار تنقسم عنده إلى معانٍ فرعية إذ يتفرع من العقل المعرفة والحياة والبيان والسياسة والصدع بالحجة

والعلم والحلم ويتفرع من العفة والقناعة وقلة الشره وطهارة الإزار ، ومن الشجاعة الاستبسال والدفاع ومن العدل السماحة والندى . . .

وهذه المعانى ما هى فى الحقيقة سوى الأخلاق التى أقرها الإسلام والتركيز عليها فى الشعر من شأنه أن يعدل فى وظيفته التى تمضى جنباً إلى جنب مع العقيدة وخاصة أن الإسلام قيد مجالات الشعر وغدا من الحرج بعد نزول سورة الشعراء أن يستمر تيار الشعر فى الحياة الإسلامية بمثل تلك القوة التى كان يمضى فيها قبل الإسلام ويندفع فى الاتجاه نفسه الذى كان يندفع فيه .

إن الإسلام فى ضوء تعاليم القرآن وجه الشعر توجيهاً إيجابيا . لقد أراد أن يخلق منه وجها من وجوه الفكر البنّاء الذى يقرّ الفضيلة ويدحض الرذيلة، ونلمح أبعاد هذه الرسالة التى رسمها الإسلام للشعر منذ بدء الدعوة ، ففى حياة الرسول ﷺ جاء حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك بعد نزول سورة الشعراء فقالوا للرسول ﷺ وهم يبكون : قد علم الله حين أنزل قوله : ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ إنا شعراء فقال النبى ﷺ ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ . وقد تندرج مواقف الرسول من الشعر تحت هذا الجانب[1] ، فكان يشجع من الشعر ماله صلة بالخير والأخلاق ، لذلك أقبل على قول النابغة الجعدى :

ولا خير فى حلم إذا لم يكن له	بوادر تحمى صفوه أن يكدرا
ولا خير فى جهل إذا لم يكن له	حليم إذا ما أورد الأمر أصدرا

فقال الرسول ﷺ للجعدى: (أجدت لا يفضض الله فاك)[2] وروى عن عائشة رضي الله عنها أن الرسول ﷺ بنى لحسان بن ثابت فى المسجد منبراً ينشد عليه

(١) تفسير الطبرى ١٩/ ٧٩ .

(٢) الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى (ط دار الكتب) ٣/ ٧ .

الشعر[1] . ومثلمـا أقبل الرسول ﷺ على الـشعر الفـاضل الذى لا يجانب الصواب فـقد أعـرض عن الشعر الفـاسد الذى يثـير روح الجاهلـية ويزكى نار التناحـر والتـنازع بين الناس ، ومن ذلك إعـراضـه عن الـطفـيل بن عـمـرو السدوسى لما أنشـده شعراً حـاد فيه عن الصـواب والخير فقـرأ الرسول ﷺ سورة الإخلاص والمعوذتين استنكاراً لما سمعه[2] .

وهذه المواقف جميعا كانت تكفى لتـخلق فى ذهن ناقد حصيف مثل قدامة الوعى فيـما يتصل بوظيـفة الشعـر الجديدة فى الإسلام ، وهى الوظيـفة التى ترسم طريقاً للشعر كى يمضى جنباً إلى جنـب مع الخير والأخلاق والفضائل . من هنا ندرك سبب حـصر قدامة معـانى الشعر بهذه الفضـائل الأربع : العقل والشجاعة والعدل والعفة .

- ابن طباطبا العلوى :

إذا ما انتقلنا إلى ابن طباطبا تأكدت لنا حقيقة اتصال النقد بالجانب العقلى، فقد ذهب ابن طباطبا إلى أبعد مما ذهب إليـه قدامة ، لقد ألح ابن طباطبا على أن يبدأ الشاعر عمله بإيجاد نوع من التصـور لماهية المعانى التى يود التعرض لها قبل أن تخرج هذه المعانى إلى الوجود بصـورة شعرية ، والمقصود من ذلك أن التصور المسبق هو محاولة ضبط ما تأتى به القريحة وما قد تلهمه النفس للشاعر من معان قـد لا تتفق والمرمى الشعرى الذى يريده العـقل ، إنه يدعو إلى شىء من الوعى الذى يجب أن يتوافر عند الشاعر فـيدفعه ذلك إلى شىء من الانتقاء والاصطفاء ليخرج الشـعر وفيه من الصفاء والنقاء ما يدعو لحـفظه وشيوعه بين الناس .

ومؤدى دعوة ابن طبـاطبا هى أن يحكّم الشاعر عـقله فيما تنتجـه القريحة

(١) طبقات ابن سلام الجمحى ١/ ٢٢٣ .
(٢) الأغانى ١/ ٥١ .

من معان ثم يعـاود الشاعر النظر إلى شعره حتى يصل إلى درجـة من الإنسجام بين المعانى والمبانى فيكون ذلك من الأسباب التى تجعل العقل يرضى بهذا النوع من الشعر وتستسيغه النفس ، فيتحقق بذلك شرط الجودة والجمال . يقول ابن طباطبا (إذا أراد الشاعر بناء قصـيدة محض المعنى الذى يريد بناء الشعر عليه في فكرة نثراً وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التى تطابقه والقوافى التى توافقه ، والوزن الذى سلس له القول عليه ، فإذ اتفق له بيت يشاكل المعنى الذى يرومه أثبتـه وأعمل فكره فى شـغل القوافى بما تقتـضيه من المعـانى على غيـر تنسيق للشـعر ، وترتيب لفنـون القول فـيه ، بل يعلق كل بيـت يتفق له نظمـه على تفاوت ما بينه وبين ما قبله ، فإذا اكتـملت له المعانى وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظامـا لها ، وسلكا جامعـا لما تشتت منها ، ثم يتأمـل ما قد وهى منه ، ويبدل كل لفظه مستكرهة بلفظة سهلة نقية)[1] .

وهذا الكلام الذى جاء به ابن طباطبا أدخل فى باب الصـياغة الشعرية التى ينبغى للشاعر أن يقوم بتمهـير أدواته فيها على الدوام ، ليدل بذلك على شوط قطعـه فى تمثله عـمليـة الإبداع فى ضوء نظـرية العقل التـى انعكست عند ابن طباطبا على صورة بدا فيها الشعر وكأنه يسعى إلى تحقيق مبدأ الاعتدال لا يأتى إلا بعد جهد عقلى يبذله الشاعر فى سبيل تحقيقه . ويكون الشعر فى ضوئه متدرجاً فى معانيه ملتحما فى أجزائه محـققاً شرطى الجودة والجمال وهذان من المعايير التى يقرها العقل ذاته ، فما قبله العقل كان تامًّا ومامجه كان ناقصا قبيحاً .

يقول د. إحســان عباس: (ولما كان نظم الـشعر فى رأى ابن طباطبـا عملا عقلياً خالصاً كان تأثير الشعر عقلياً كذلك، لأنه مقصود بمخاطبة الفهم ووسيلته إلى هذه المخاطبة هى الجمال أو الحسن والسر فى كل جمال الاعتدال)[2] .

(١) عيار الشعر لابن طباطبا العلوى ص ٧ .

(٢) تاريخ النقد الأدبى عند العرب : نقد الشعر من القـرن الثانى حتى القرن الثامن الهجرى ط٢ ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٨م ص ١٤١ .

ومبدأ الاعتدال الذى ألح ابن طباطبا على أن يتحقق فى الشعر ما هو فى الحقيقة سوى محاول لتطبيق بعض جوانب نظرية العقل على النقد الأدبى ، فالاعتدال فى الشعر يعنى الانسجام القائم بين صحة الوزن وصحة المعنى وعذوبة اللفظ بمعنى أن يحقق الشاعر لشعره حداً من الجودة يبلغ درجة متوسطة بين الجمال والنقص[1] ، هذا المبدأ ذاته يحدده النظر الإسلامى بالنسبة لحد العقل ، يقول الماوردى : (العقل إذا تناهى وزاد لا يكون فضيلة ، لأن الفضيلة هيئة متوسطة بين فضيلتين ناقصتين ، كما أن الخير وسط بين رذيلتين ، فما جاوز التوسط خرج عن حد الفضيلة)[2] .

- أبو على أحمد بن الحسن المرزوقى (ت ٤٢١هـ) :

إن أهم ما أبرزه المرزوقى من آراء نقدية تلك التى انطوت عليه فكرةعمود الشعر التى قيدها فى مقدمة شرحه ديوان حماسة أبى تمام الطائى . ومع أن المرزوقى مسبوق إلى هذه الفكرة من قبل اثنين على الأقل من النقاد وهما القاضى الجرجانى (ت ٣٦٦هـ) والآمدى (ت ٣٧١هـ) إلا أن الفضل يعود إليه فيما يتصل باستكمال جوانب هذه الفكرة، تلك التى تعد من الأسس البارزة فى نقدنا الأدبى القديم .

تتلخص فكرة عمود الشعر بتلك الضوابط الفنية التى تحكم مسألة الصياغة فى الشعر ، وهذه الضوابط تمكن الناقد من إجراء نوع من الموازنة بين المعانى والألفاظ والصور حتى ولو كان ذلك بصورة جزئية، ويخرج بعد ذلك إلى الحكم بجودة الشعر أو رداءته، وتتحدد عناصر عمود الشعر كما صاغها المرزوقى بما يلى :

(١) تاريخ النقد الأدبى عند العرب : ص ١٤١ .
(٢) أدب الدنيا والدين للماوردى ص ٢٧ .

١- شرف المعنى وصحته .

٢- جزالة اللفظ واستقامته .

٣- الإصابة فى الوصف .

٤- المقاربة فى التشبيه .

٥- التحام أجزاء النظم .

٦- مناسبة المستعار منه للمستعار والتئامها على تخير لذيذ الوزن .

٧- مشاكلة اللفظ المعنى وشدة اقتضائهما للقافية[١] .

والنظرة السريعة إلى هذه العناصر تكشف عن الغاية التى رمى إليها النقاد من وراء صياغة هذه الضوابط ، والتى تتمثل بإحالة الشعر إلى قوالب متجانسة فى الشكل والأسلوب ، إلا أن هذه الضوابط لا تلغى خصوصية الفن الذى يمكن أن يتطور فى ضوء هذه الضوابط ، فعمود الشعر ما هو غير أساس نظرى يرسم للشاعر كيفية تأدية معانيه وأفكاره وصوره وقوافيه[٢] على النحو الذى يرضى به العقل وتقبل عليه النفس . والأهم من ذلك كله هو ما التفت إليه المرزوقى حين صاغ هذه الضوابط بصورتها النهائية ، وقد تمثل ذلك فى إيجاده حدوداً عقلية تحكم عناصر عمود الشعر التى تكوّن الأساس النظرى لهذه الفكرة ، وقد اصطلح المرزوقى كلمة (عيار) على الحد الذى يصل إليه كل من اللفظ والمعنى والصورة فى الجودة والحسن، ، فعيار المعنى عنده أن يعرض على العقل الصحيح فإذا انعطف عليه مستأنسا بقرائته خرج وافيا وإلا انتقض بمقدار شوبه ووحشته ، وعيار اللفظ الرواية والاستعمال ، وعيار الإصابة فى الوصف الذكاء وحسن التميز ، وعيار المقاربة فى التشبيه الفطنة[٣] .

(١) شرح ديوان الحماسة للمرزوقى ص ١٠ .

(٢) مشكلة السرقات فى النقد العربى ، د. محمد مصطفى هدارة ص ٢١٨ .

(٣) شرح ديوان الحماسة للمرزوقى ص ١١ .

وهذه الحدود مؤشر يدل على بعد واضح قطعه الذوق النقدى فى تمثل نظرية العقل ، ألا ترى أن معايير المعنى واللفظ والوصف والتشبيه عائدة كلها إلى العقل ، فما قبله منها كان فى منتهى الجودة وما رفض كان قبيحا .

أليست المعايير هذه متعلقة فى الأساس بمسألة إعمال العقل التى من شأنها أن تشمل الشاعر والناقد على حد سواء ، على اعتبار أن الشعر مادة التطبيق النقدى ، أى هو مجال تطبيق النظرية الشاملة التى ترامت أطرافها فى مجالات الفكر والثقافة فى ذلك العصر .

- ابن الأثير ضياء الدين نصر الله بن الأثير الجزرى (ت ٦٣٧هـ) :

تبدو جوانب تأثر ابن الأثير بنظرية العقل واضحة فى كلامه عن أدوات الشاعر والناثر التى حصرها فى ثمانية أنواع :

١- العلم بالعربية من نحو وصرف وغيرهما .

٢- معرفة ما يحتاج إليه من اللغة ، وهو المتداول المألوف استعماله من فصيح الكلام .

٣- معرفة أمثال العرب وأيامهم .

٤- الاطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة المنظومة منه والمنثورة .

٥- معرفة الأحكام السلطانية .

٦- حفظ القرآن والتدرب باستعماله .

٧- معرفة الأخبار .

٨- مختص بالشاعر دون الناثر وهو علم العروض[1] .

(١) المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، لابن الأثير ، تح . محى الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٩م ٧/١ .

وهذه الأدوات بمثابة الثقافة التى ينبغى أن يلم بها الأديب لأنها من مقتضيات صناعته. فصناعة المنظوم والمنثور مستمدة من كل علم وكل صناعة ، لأنها موضوعة على الغرض فى كل معنى ، وهذا لا ضابط يضبطه ولا حاصر يحصره، فإذا أخذ مؤلف الشاعر أو الكلام المنثور فى صوغ معنى من المعانى ، وأداه ذلك إلى استعمال معنى فقهى أو نحوى أو حسابى ، فليس له أن يتركه ويحيد عنه لأنه من مقتضيات ذلك المعنى[1] . وهنا لابد من التساؤل: لماذا أهمل بن الأثير المعنى الفلسفى ؟

ومن الواضح أن تركيز ابن الأثير على المعنى الفقهى والنحوى والحسابى مؤداه الإشارة إلى أن الاتكاء على النظرية العقلية الإسلامية غدا أساساً لهذه الصناعة ، وهذه النظرية كما أشرنا سابقا ترسم لنفسها بعداً مختلفاً عما جاءت به الفلسفة اليونانية ، والتى ترددت أصداؤها فى المجتمع الإسلامى آنذاك دون أن تؤثر فى جوهر الثقافة الإسلامية . والذى يقوى هذا الاعتقاد فى النفس ما أشار إليه ابن الأثير فى معرض حديثه عن أدوات الشاعر والناثر ، حيث ألح على أن يحفظ الأديب القرآن ويحاكى أساليبه ، وهذا يكفى للدلالة على أن النقد الأدبى ما هو فى الحقيقة سوى تطبيق عملى لنظرية العقل فى الإسلام .

ب- الملامح العقلية فى النتاج الشعرى:

إن تتبع المؤثرات العقلية يحتاج إلى بحث طويل ونظر متصل ، ويستطيع المهتم بهذه المسألة العودة إلى كثير من المؤلفات التى أطالت التأمل فى هذه المسألة[2] ونؤثر هنا الإشارة الموجزة إلى بعض الملامح الخاصة التى تبين انصياع

(١) المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، لابن الأثير ، تح . محى الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٩م ص ٧/١ .

(٢) من المؤلفات التى تعرضت لهذا الجانب، (جذور فلسفية فى الشعر العربى القديم والمولد) د. كمال اليازجى، (فى الأدب الفلسفى) د. محمد شفيق شيا، (تاريخ الفلسفة العربية) د. جميل صليبا، (تاريخ الفلسفة فى الإسلام) تأليف ت. ج. دى بور ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة .

كثير من الشعراء العباسيين للنوازع العقلية فى أشعارها ، ولعل أبرزهم الطائى والمتنبى والمعرى .

- أبو تمام الطائى :

عُرف عن أبى تمام أنّه يميل إلى تعميق معانيه الشعرية ، ويغوص وراء الغامض منها ، ويؤثر الصناعة العقلية وهذا يدل عليه قوله[1] :

ولـــو كان يَفْنَى الشِّعْرُ أفناه ما قرتْ

حياضُك منه فى العُصور الذواهبِ

ولكنّه صـــوب العقـــول إذا انثنت

سحائـبُ منهـا أُعقِبـت بسحائـــبِ

فهو كـما ترى يصل الشعر بالعـقل فيُفهم من قوله فى البـيت الثانى : أن الشعـر إنما هو نتاج العقل ، وهذا المعنى لم يكن عـارضاً فى ديوانه ، وإنما هو اتجاه عام تردّد صداه فى أغلب أشعاره ، وقد أحصى الآمدىّ نحو اثنين وثلاثين معنى تحدث فيها أبو تمام عن صلة قصائده بالفكر من مثل قوله[2] :

خذها ابنة الفكر المهذّب فى الدُّجى

واللّيـل أســـودُ رقعــة الجلباب

ويزيدهـــا مـــرّ الليالـــى جــــدّة

وتقـادم الأيـــام حســـن شـــباب

والحق أن شعر أبى تمام استوجب كداً وجهداً لإدراك معانيه ، فهو كما قال

(١) أبو تمام (شرح ديوانه للخطيب التبريزى) تح : محمد عبده عزام ط . دار المعارف : ١/ ٢١٤ .
(٢) الديوان : ١/ ١٠٥ .

صاحب الأغانى : غوّاص وراء المعانى الدّقاق[1] . والنظر إلى بنية الفكر فى شعره تؤيد أنه صاحب فكر إضافة لكونه شاعراً مبرزاً .

البنية الفكرية فى شعره :

إن الحديث عن البناء الفكرى فى شعر أبى تمام من جهة حسن تمثّله عناصر فكرّية إسلاميّة يستوجب الإشارة إلى موقف أبى تمّام من قضايا الثقافة الأجنبية المترجمة فى عصره ، ولاسيما أننا صورنا آنفاً أن صراعاً نشب فى النفوس بين ما هو أصيل فى الثقافة والفكر وما هو وافد .

موقف أبى تمام من المنطق :

شهد عصر أبى تمام المتوفىّ سنة (٢٣١هـ) ، أعنى القرن الثالث الهجرى نشاطاً عظيماً فى الترجمة ، ويدلّنا على ذلك كثرة المترجمين فى هذا العصر ، إذ أحصى النديم فى الفهرست أربعة وأربعين مترجماً عن اليونانية ، وستة عشر مترجماً عن الفارسية .

غير أن الأقبال على الترجمة لم يكن اتّجاهاً عاماً ، إذ نجد من بين كبار الأدباء من يمتنع عن الأخذ بالمنطق مما تُرجم خاصة ، وليس ذلك فحسب ، وإنما نجد أديباً عالماً كابن قتيبة المتوفى (٢٧٦هـ) ينتقد ويسخر من أولئك الذين تمنطقوا وحفظوا أقوال الحكماء فى مسائل الفلسفة والمنطق ، يقول :

«بلغنى أن قوماً من أصحاب الكلام سألوا محمد بن الجهم أن يذكر لهم مسألة من حدّ المنطق حسنة ولطيفة ، فقال لهم ما معنى قول الحكيم : أول الفكرة آخر العمل ، وأول العمل آخر الفكرة ، فسألوه التأويل فقال لهم : مثل هذا كمثل رجل قال إنى صانع لنفسى كنّاً ، فوقعت فكرته على السقف ثم انحدر فعلم أن السقف لا يقوم إلاّ على حائط ، وأن الحائط لا يقوم إلاّ على

(١) أدب الكاتب لابن قتيبة ، ص : ٨ .

أسٍ وأن الأس لا يقـوم إلاّ على أصل ، ثم ابتدأ العـمل بالأصل ثم بالأس ثم بالحائط ثم بالسقف ، فكان ابتداء تفكيره آخر عمله، وآخر عمله بدء تفكيره . قال : فأية منفعة فى هذه المسألة وهل يجـهل أحد هذا حتى يحتاج إلى إخراجه بمثل هذه الألفاظ الهـائلة ؟ وهكذا جمـيع ما فى الكتاب ، ولو أن مـؤلف حد المنطق بلغ زمـاننا هذا حتى سـمع دقائق الكلام فى الديـن والفقه والـفرائض والنحو لعدَّ نفسه من البكم ، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته لأيقن أن للعرب حكمة وفصل خطاب»[1] .

ومـثل هذا الموقف من مسـائل المنطق يتـردّد كثـيـراً فى كتب الأقـدمين ، وينطوى عليه شعـر فئة من الشعراء أيضاً ، وقـد صدر أبو تمام فى بعض أقواله عن هذا الموقف من المنطق ، مع أنه فى عـرف كثيـر من الباحثين من أصـحاب المنطق، غير أن صلته بالمنطق لا تعدو كونها إفادة من منهجه وأسلوبه ليس أكثر. فهـو انتهج فى معالجـته المعانى الشـعرية أساليب الفلسـفة والمنطق ، ولم يكن يأخذ بروحـهما أو يتعصّب لما جـاء فيهمـا من مسائل ، وليس فى هذه القـضية تناقض فاتّباع أسلوب الفلسفة أمر والأخـذ بروح الفلسفة أو الإيمان بمسائلها أمر آخر ، وآية ذلك فى النحو ماثلـة ، فالنحاة البصريون خصوصـاً اتبعوا أساليب فلسفيـة فى إرساء دعائم النحو مـعتمدين على البحـث عن العلل والأسباب ، واستنباط القواعـد وشواذّها ، فهذه كلها أساليب عقلية وهى قـدر مشترك بين العلوم بما فيها الفلسفة ، وليس النحو على أية حال فرعاً من فروع الفلسفة .

وأبو تمام كما أشـرت اعتمد على مناهج الفلسـفة في معالجة بعض مـعانيه مثل إيراد التّضادّ فى شعره كقوله[2] :

مطرٌ يذوب الصحو منه وبعده صحو يكاد من الغضارة يمطـر

(١) أبو تمام (ديوانه) : ٢/ ١٩١ .

(٢) نفسه : ٣/ ٨٧ .

فهو يرى فى الربيع اجتماع ضدّين : الصيف والشتاء ، فالصيف يتراءى له فى طقسه ، والشتاء يتراءى له فى زهره ، بل إن المطر فى الشتاء يحمل بين طياته الصحو المشرق كما يحمل الصحو برطوبته غضارة المطر ، وأما اعتماده على الاستدلال فيدل عليه قوله[1] :

لا تنكرى عطل الكريم من الغنى   فالسيل حربٌ للمكان العالى

وفى البيت تمثيل أيضاً من حيث احتماله تشبيه انتفاء الغنى فى شخص الكريم بتعذر جريان السيل فى المرتفعات، غير أن تجريده من الغنى لا يعنى انعدام صفة الكرم فيه ، وهذا تعليلٌ . ومن أمثلة الاستنتاج قوله[2] :

سَمُجَتْ ونبهنا على استسماجها   ما حولها من نضرةٍ وجمالِ

فهذا المعنى يحتمل الاستنتاج لأنه عرف ما كان عليه هذا المكان من قبح بما كان حوله وفيه جمال . ومن أمثلة القلب والعكس قوله[3] :

رعته الفيافى بعدما كان حقبةً   رعاها وماء الروض ينهلّ ساكبه

فأسند الفعل للفيافى فقال رعته والهاء عائدة على البعير ، والمألوف أن البعير هو الذى يرعى ، فقلب المعنى .

وما سبق يدل على أن أبا تمام عقلى الأسلوب، وهو من ثمّ ليس منطقياً بمعنى أنه عرض فى شعره لمسائل المنطق على النحو الذى نجده عند أبى نواس مثلاً[4] ، وقد يكون الطائى معرّضاً بالمنطق وبأصحابه أحياناً فلا يختلف موقفه عن مواقف الأدباء الذين استعدوا المناطقة، كابن قتيبة مثلاً ، الذى أوردنا له شاهداً فيما تقدم .

(١) أبو تمام (ديوانه) : ٢/ ١٣٢ .

(٢) نفسه : ١/ ٧٨ .

(٣) انظر: ترجمة أبى نواس فى الشعر والشعراء لابن قتيبة، وقد أحصى معانيه الفلسفية: ٢/ ١١٤ .

(٤) أبو تمام (ديوانه) : ٢/ ٤٠٦ .

خصوصاً أن القارىء يجد لأبى تمام شعراً ينزّه فيه ممدوحه عن أن تكون بلاغته موصولة بالمنطق ، يقول[1] :

ثبـت البيـان إذا تحيـر قائـل ... أضحـى شـكالاً للسان المطلـق

لم يتبع شَنِعَ اللغات ولا مشى ... رسف المقيد فى حـدود المنطق

فى هـذه قسـم الكـلام وهـذه ... كالسور مضروباً لـه والخنـدق

أنف البلاغة لاكمـن هـو حائر ... متلـدد فـى المرتـع المتعـرّق

فأبو تمام خص بهذا المديح الحسن بن وهب ، وقد أشار إلى أن بلاغته طبعه وسجيه فيه ، ونفى عنه المنطق . قال التبريزى معلقاً على البيت الثانى : «ويروى (فى حزون المنطق) المنسوب إلى أرسطاليس ، وصفه بالفصاحة والمعرفة بمبانى الكلام كأنه فى هذا البيت عرّض برجلٍ من الكُتّاب يتكلم فى المنطق أى هو يأخذ نفسه بالكلام الفصيح السهل ، لاكمن يجرى كلامه على ما يوجبه المنطق وحدوده»[2] .

وهذا إنما يدل على جانب من موقف أبى تمام من المنطق ، لا بل موقفه من الثقافة الأجنبية التى جاءت بها الترجمة آنذاك ، وما يؤكد هذا المنحى فى شعره كثرة العناصر الإسلامية عنده .

البعد الإسلامى فى شعره :

لاشك أن أبا تمام واحد من كبار الشعراء الذين استلهموا عناصر الفكر الإسلامى حتى استحالت ركائز تدل على منحى فكرى واضح فى نتاجهم الشعرى ، وقد بدت فى بعدين أساسيين الأول شكلى والآخر جوهرى .

(١) أبو تمام (ديوانه) : ٤٠٧/٢ .

(٢) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبى بكر محمد بن القاسم الأنبارى ، تحقيق عبد السلام هارون ط٢ ، ص ٨٠ .

فأما الشكلى فإن الباحث بمقدوره أن يلاحظ أن أبا تمام خرج على رسوم الفن الجاهلى الموروث ، فهو من المحدثين الذين تجاوزوا فكرة عمود الشعر وهيكله الموروث ، ومع أن هناك صعوبة فى استقصاء ظواهر التجديد الشكلى جميعاً عند أبى تمام هنا ، فإننا نكتفي بما يتصل بالعناصر الأسلوبية القرآنية التى أفاد منها فى مطالع شعره وابتداءات قصائده ، ليكون ذلك من الأمثلة الدالة على حسن تمثله الفكر الإسلامى على نطاق شكل الشعر .

فمن هذه الناحية يحسن بنا أن نعود إلى أهم النماذج الجاهلية فى الشعر، أعنى المعلقات لنرى أهم الصيغ الأسلوبية التى استخدمها الجاهليون فى ابتداءات شعرهم ، ومن ثم نشير إلى أبتداءات أبى تمام الجديدة .

وأرى من المناسب الاستعانة بجدول يحصى فواتح المعلقات السبع حسب رواية أبى بكر بن القاسم الأنبارى[1] .

ومن خلال النظر إلى مطالع المعلقات السبع نلاحظ أنها بدأت بفعل أو حرف مما يدعو إلى القول إن الشعر الجاهلى أو أغلبه على أقل تقدير يحتذى هذه الصيغ فى الافتتاح ، فى حين نجد أبا تمام يخرج فى بعض شعره عن هذا الرسم اللغوى فى الابتداء فنراه يبدأ جملة من شعره بصيغ اسمية ، وذلك لاكساب مبادئ الشعر فخامة وقوة احتذاء بأساليب القرآن الكريم . فمن فواتحه الفخمة قوله[2] :

الحسن جزءٌ من وجهك الحسن ... يا قمرًا موفياً على غُصن

وقوله[3] :

الحقُّ أبلجُ والسيوفُ عَوارِ ... فحذارِ من أسد العرين حذار

(١) أبو تمام (ديوانه) : ٤/ ٢٨١ .

(٢) نفسه : ٢/ ١٩٨ .

(٣) نفسه : ٤/ ٢٦٩ .

م	صاحب المعلقة	مطلع المعلقة وفاتحتها	الصيغة
١	امرؤ القيس	قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل	فعل أمر (قفا)
٢	طرفة بن العبد	لخولة أطلال ببرقة ثهمد ظللت بها أبكى إلى الغد	حرف جر (ل)
٣	زهير بن أبى سلمى	أمن أم أو فى دمنة لم تكلم بحومانة الدّراج فالمتثلم	حرف استفهام (أ)
٤	عنترة العبسى	هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم	استفهام (هل)
٥	عمرو بن كلثوم	ألا هبى بصحنك فأصبحينا ولا تبقى خمور الأندرينا	أداة استفتاح (ألا)
٦	لبيد بن ربيعة	عفت الديار محلها فمقامها بمنى تأبد غولها فرجامها	فعل (عفت)
٧	الحارث بن حلزة	آذنتنا ببينها أسماءُ رُبَّ ثاوٍ يمل منه الثواء	فعل (آذنت)

وقوله[1] :

الدار ناطقة وليست تنطق ... بدثورها أنّ الجديد سيخلق

(١) أبو تمام (ديوانه) : ١/ ٤٠ .

وقوله[١] :

السيف أصدق أنباء مـن الكتب   فى حده الحد بين الجد واللعب

ويستطيع المـرء أن يلاحظ مثل هذه الابتداءات فى نحـو أربعين قصـيدة أو يزيد بدأها باسم صريح[٢] ، وهذا كله - كما أشرت - إنما هو محاكاة لأساليب القرآن الكريم فى افتتاح بعض الآيات الكريمة ، انظر إلى فواتح السور :

الحاقّة ، القارعة ، الرحـمن ، تجد أن فواتحها كانت مثار احـتذاء الشعراء وعلى رأسهم أبو تمام فى العصر العباسى .

وأما من ناحيـة المعانى والعناصر التى تمثلها أبو تمام فـإنها تتوزع على ثلاثة جوانب : الاقتباس والتأثر والتمثل .

١- اقتباس المعانى :

قد يكون مجرد اقـتباس المعانى القرآنية فى الشـعر لا يدل على شوط بالغ جازه الشاعر فى تمثله جوهر الفكر الإسلامى، والإفادة منه على نحو يدل على اتجاه عام فى تفكيره ، غير أن الاقتباس مرحلة مهمة فى طريق التأثر والتمثل ، إذ الاقـتبـاس يدل على دوران المعـانى القرآنيـة فى ذهن الشـاعر، وهو الأمـر الأساسى للتمـثل، فمن جهة الاقتبـاس فقد نطقت أشعار كثـيرة لأبى تمام بهذا البعد فمن ذلك قوله[٣] :

له خُلُق نهـى القـــرآن عنه   وذاك عطاؤه السرف البدار

(١) انظر : ديوان أبى تمام: ١/ ٤٥- ١١٣ - ٢٨٧ - ٢٩٦ - ٤١٠- ٢/ ١٣٦ - ١٩٨- ٢١٤ - ٢٧٦ - ٣٩٤ - ٣٠/ ١٥٠- ٤/ ٢٦٧ - ٢٥٤ - ٢٧٤ - ٢٥٣ - ٢٦٨ - ٣٨٤ - ٤٤٦ - ٤٢٥ - ٤٩٢ - ٥١٨ .

(٢) نفسه : ٢/ ٦٢٥ .

(٣) نفسه : ١/ ٧٥ .

ويروى (السرف البذار) وهذا مقبوس من قوله تعالى : ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾[1] وقال أبو تمام أيضاً[2] :

لك فى رسول الله أعظم أسوة ... وأجلها فى سنة وكتاب

أعطى المؤلفة القلوب رضاهم ... كملاً ورد أخايذ الأحزاب

المؤلفة قلوبهم هم الذين ذكروا فى آية الصدقات من سورة التوبة ، منهم جماعة من قريش مثل أبى سفيان بن حرب ، وأبى سفيان بن الحارث ، والنضير بن الحارث ، والأحزاب هؤلاء الذين تحزنوا على الإسلام فى غزوة الخندق من المشركين واليهود ، وقد أخذ أبو تمام معناه ولفظه من قوله تعالى :

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[3] .

فهذه من اقتباسات أبى تمام وهى تغنى عن الاستقصاء .

ب- التأثر :

نعنى بالتأثر هنا استلهام المعانى القرآنية وانعكاسها بصورة غير مقصورة فى بعض مواقفه ، إذْ لم يكن فى ذهنه محاكاة أساليب القرآن أو الاقتباس من معانيه، وإنما قد يضطره المقام إلى الاتكاء على معانى القرآن للتمثيل على صدق معانيه الشعرية ، وهناك أمثلة مختلفة تبرز هذا الجانب ، نكتفى بذكر ما كان بينه وبين الكندى فى مجلس أحمد بن المعتصم ، فقد حدّث محمد بن يحيى عن أبيه قال : شهدتُ أبا تمام ينشد أحمد بن المعتصم قصيدته التى مدحه بها :

(١) سورة الإسراء : الآية ٢٦ .

(٢) أخبار أبى تمام للصولى تح : محمد عبده عزام ط دار الآفاق بيروت ص : ٢٣٠ .

(٣) سورة التوبة : الآية ٦٠ .

ما فى وقوفك ساعةً من بـاس تقضى ذمـام الأربُعِ الأدراس
فلعل عينــك أن تعين بمـائـهـا والدمع منـه خـاذلٌ ومواســى
أبليت هــذا المجد أبعـد غايةٍ فيــه وأكـــرم شـيمة ونحـاس
إقدام عمرو فـى سماحة حاتم فى حـلم أحنف فى ذكاء إياس

فانتقده الكندى فقال له : «الأمير فوق مَنْ وصفت»[1] يريد أن أبا تمام لم يزد فى مدحه أكثر مما يوصف به الأعراب الذين هم دون الأمير منزلة ، فقال أبو تمام مستدركاً :

لا تنكروا ضربى لـه مَنْ دونـه مثلاً شـروداً فى الندى والباس
فالله قـد ضـــرب الأقل لنـوره مثـلاً مـــن المشكاة والنبـراس

فهـو هنا يحتــذى أسلوب القرآن ، لا بل يجـعل من المعنى القرآنـى دليلاً وحجـة لمعناه ، أو هو إن شئت القول أنشأ مـعنى استوحـاه من المعنى القرآنى فكان معناه فرعاً وأصله فى القرآن .

جـ- التمثل :

تتـضح جوانب التـمثل الفكرى عند أبى تمام فى مـعالجته المواقف الفنـية المتـصلة بجـانب التـأمل خاصـة . ويمكن النظر إلى هذه الجـوانب من خـلال الوقوف على فكرتين أساسيتين فكرة الموت وفكرة البطولة .

النظرة إلى الموت :

لقد جرى الشـعراء منذ الجاهلية على تصور وهمى للمـوت وقد شمل هذا التصور رؤى الشـعراء بعد الإسلام[2] ، إذْ الموت طبقـا لهذا التصـور يبرز على

(١) شرح أشعار الهذليين : ٦٤ .
(٢) راجع كتابنـا: قصيدة الرثاء فى شعـر القرن الثالث الهجـرى دراسة تحليلية، مطبـعة الشروق ، القاهرة ١٩٩٢م ، ص ١٠٨ وما بعدها .

هيئة وحش مفترس لا يواجه ، فإذا ما أمسك بضـحيته سلبها حياتها ، وعندئذ لا تنتفع بحذرها أو بالرقى على نحو ما يصوره أو ذؤيب فى قوله[1] :

وإذا المنية أنشبت أظفارها   ألفيت كـل تميمة لا تنفـع

وكذلك صورة عنترة فى قوله[2] :

ومن ذا يرد الموت أو يدفع القضا   وضربتـه محتومـة ليـس تعـثر

فى حين يـصوره زهير عـلى هيئـة ناقة عميـاء لا تعى هدفـها وإنما تتـخبط بمصائر الأحياء ، يقول[3] :

رأيت المنايا خبط عشواء مـن تصب   تمتـه ومـن تخطىء يعمـر فيهــرم

ولهذا ناصـب الشعراء الدهر الـعداء لكونه قوة تـرمز إلى القهر والـظلم، وعلموا أن الحركة أو الزمن أو الدهر ما هى إلاّ رموز للموت، من هنا عبروا عن سخطهم وكرهم للدهر باعتباره دافعاً إلى الفناء والعدم ، يقول أبو نواس[4] :

هـو الدهر إمـا عابـط ذا شبيبة   بإحدى المنايا أو مميت أخا هرم

فعبـر بلفظ الدهر عـن الموت ، وكذلك رسم المتـنبى للدهر (المـوت) بعداً مبهماً فى قوله[5] :

وما الموت إلاّ سارق دق شخصه   يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

فالموت هنا لا هـيئة له ، وإنما جُسّد بشبح عُرف من أثـره أو عمله الذى لا يُردُّ ، وهذا التجسـيد فيـه معنـى يـدل على القهر ، لـذا غـدا ذم الدهـر أو

(١) شرح أشعار الهذليين ، ص ٧٨ .

(٢) ديوانه عنترة : ١١٧ .

(٣) ديوان زهير ابن أبى سُلمى ، ٣٤ .

(٤) ديوان أبو نواس ، تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالى ط بيروت ص : ٣٦٢ .

(٥) ديوان المتنبى بشرح البرقوقى : ٣/ ١٧٥ .

شتمه أمراً مألوفاً ليس عند شعراء الجاهلية فحسب ، وإنما عند بعض شعراء العصر الإسلامى ، وهذا المنحى فيه مجاوزة للتعاليم الدينية ، وقلما التفت شاعر إسلامى إلى هذه الناحية ، وربما كان أبو تمام من أولئك القلة الذين تقيدوا فى بعض أحاديثهم عن الدهر أو الموت بالنظرة الإسلامية ، فالموت عند أبى تمام قضاء عدل ، وليس ذلك فحسب وإنما نراه يلوم مَنْ ذم الدهر فيقول[1] :

شرقنا بذم الدهر يا سلم إنه ... يسىء فما يألو وليس بظالم

وأحيانا تراه يتحدث عن الدهر حديثاً ينجم عن تأمل وفكر ، فيكون الدهر بموجب ذلك التأمل عادلاً أيضاً وإن برز فى صورة ظالم يقول[2] :

متى ترعَ هذا الموت عيناً بصيرة ... تجد عادلاً منه شبيهاً بظالم

ففى هذا الشعر يغير أبو تمام زاوية النظر إلى فكرة الدهر فهو هنا يتقيد بالتعاليم الدينية، وكأنه يتعظ بقوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ**﴾[3] .

وربما نظر أبو تمام فى معانيه السابقة إلى قول النبى ﷺ خصوصاً قوله : «إذا كان يوم القيامة أتى بالموت كالكبش الأملح فيوقف بين الجنة والنار فيذبح»[4] فقال أبو تمام شعراً[5] :

إن كان ريب الدّهر أثكلنيهم ... فالدهر أيضاً ميت مثكول

---

(١) ديوان أبى تمام : ٤/ ١٣٠ .

(٢) نفسه : ٤/ ١٣٥ .

(٣) سورة الجاثية : الآية ٢٤ .

(٤) رواه البخارى فى تفسير سورة مريم : ٨/ ٣٢٥ ، وفى صحيح مسلم : ٩/ ٢٨٤ .

(٥) ديوان أبى تمام : ٤/ ١٨٧ .

وفى قوله يعزى نوح بن عمر فى ابنه إشارة إلى هذا المعنى من جهة انقضاء الدهر إذا خلا من الآفات أم ما حمل من غوائل وصروف[1] :

سيأكلنا الدهر الذى غال من نرى ولا تنقضى الأشياء أو يؤكل الدّهر

وقد اتضحت نظرة أبى تمام إلى الدهر بعيداً عن موضوع الموت أيضاً ، حيث يصور الدهر رقيقاً تتموج ظواهره ليناً ونعمة . إنها حقاً صورة نادرة تلك التى يرسمها أبو تمام للزمان وهو فى غاية الجمال ، يقول[2] :

رقت حواشى الدهر فهى تمرمر وغدا الثرى فى حليه يتكسر

سكن الزمان فلايد مذمومة للحادثات ولا سوام يذعر

انظر إلى حواشى الدهر وهى تموج ناعمة لينة ، وإلى الزمان وهو ساكن مسالم ، ثم لابد إنك تجد فى قوله الآتى ما يبعد الدهر عن الوحشية والجبروت والظلم ، إنه هنا مؤدب كما أن العقل مرشد ، يقول[3] :

أحاولت إرشادى فعقلى مرشدى أم استمت تأدبى فدهرى مؤدبى

والدهر عند أبى تمام ليس شراً كلّه ، وليس كريهاً أو مرعباً ، فخلف أهواله تكمن الرغائب ، وتتحقق الأمانى[4] :

ذرينى وأهوال الزمان أفانها فأهواله العظمى تليها رغائبه

فهذه من الصور التى أشاعها أبو تمام فى ديوانه ، وهى بلا شك تثبت صلته بمجالات الفكر الإسلامى .

---

(١) ديوان أبى تمام : ٤/٨٦ .
(٢) نفسه : ٢/١٩١ .
(٣) نفسه : ٤/١٥٠ .
(٤) نفسه : ١/٢١٩ .

وأما فكرة البطولة التى اعتمد فيها على المنحى الإسلامى فتظهر فى مدائحه الحربيــة عامة . إذْ رسم فيــها أبو تمام صوراً رائعة للقــادة الأبطال الذين أرسوا دعــائم دولة الإسلام وألحــقوا الهــزائم بالروم أو بمن أراد التـخلص من الحكم الإسلامى فى العصر العباسى . ولابد من الإشارة إلى أن المعتصم بالله كان من النماذج الخالدة للبطولة الإســلامية ، فأبو تمام فى مثل هذه القـصائد لم يحفل بإبراز الصفــات التى درج الشعراء على اسـتخدامهــا فى موضوع المدح كــالقوة والشــجاعــة وغيــر ذلك ، وإنما برزت لديه صــفات البطل الذى تتـجســد فيــه طموحات الأمة ، وتتمثل فيه مــبادئ الإسلام ، وتنطوى شخصيته على تاريخ الصــراع بين الإسلام والشــرك ، وثبوت البطل فى ســاحات الوغى مــا هو إلاّ مؤشر على ثبوت العقيدة فى نفوس المسلمين ، فى حين تتزعزع عقائد المنهزمين من الروم على النحو الذى يبــرزه أبو تمام فى قصيدة عــمورية التى سجل فــيها المعتصم نصــراً للتوحيد ، حيث جعل عــمورية التى ظفر فيهــا المسلمون صورة أخرى لموقعة بدر ، يقول مخاطباً المعتصم[1] :

أبقيْتَ جَد بنـى الإسلامِ فـى صَعَدٍ ... والمشــركين ودار الشِّرك فى صَبَبِ

وحســن منقلب تبــقى عــواقــبه ... جــاءت بشاشــتـه من ســوء منقلبِ

تدبيــر مــعــتــصم بالله منتــقم ... لله مـــرتـقب فـى الله مـــرتـغب

لم يرمِ قــومـاً ولـم ينهــدْ إلى بلد ... إلاّ تقــدّمــه جــيش مـن الرعب

انظر كيف يجعل من المعتصم رمزاً يصعد به الإسلام، وتنخسف الأرض فى الوقت نفسه بالشرك والمشركين. إن المعتصم هنا صورة مشرقة تختزل ثقافة الأمة وعقيدتها، وعمورية التى ظفر فيها المسلمون هى صورة أخرى لموقعة بدر. يقول :

إن كان بين مرور الدهر من رحم ... موصولــة وذمـامٍ غيــر مقتضــب

(١) ديوان أبى تمام : ١/ ٤٠ .

فبين أيامك اللائى نصرت بها   وبين أيام بدر أقرب النسب

ومثل هذه الصورة البطولية المقترنة بالعقيدة والإيمان نجدها فى قصيدة أخرى تحدث فيها عن المعتصم الذى سحقت جيوشه بابك الخرمى حيث يقول[1] :

آلت أمور الشرك شرّ مآل   وأقرّ بعد تخمط وصيال

غضب الخليفة للخلافة غضبة   رخصت لها المهجات وهى غوال

فاسلم أمير المؤمنين لأمة   أبدلتها الإمرع بالإمحال

أمسى بك الإسلام بدراً بعدما   محقت بشاشته محاق هلال

أكملت منه بعد نقص كل ما   نقصته أيدى الكفر بعد كمال

ففى مثل هذا الشعر العميق دلالة على انحياز أبى تمام إلى الفكر الإسلامى، وحسن تمثله جوهر الثقافة الإسلامية ، وتجدر الإشارة إلى أن هذا النمط من المدائح عند أبى تمام وعند من تبعه من الشعراء كالمتنبى فى وصف بطولات سيف الدولة فى معركة الحدث خاصة ، وكما سنرى عند الحديث عن الأثر العقلى فى شعر «المعرى» وطرحه للبديل حول شخصية الحاكم . نقول إن هذا النمط مختلف عن المدائح العامة المعروفة فى شعرنا، وقد يكمن هذا الاختلاف فى الشكل والمضمون معاً ، فأما الشكل فقد استغنى الشعراء فى مثل هذه القصائد عن ظاهرة المقدمات التقليدية من طلل أو نسيب ، واختاروا مقدمات تناسب الحدث الذى تناولوه فى الموضوع، فاتصلت قصائدهم بالحكمة، غير أنها حكمة ليست مقصودة بذاتها ، وإنما غرضها تهيئة ذهن السامع لتقبل الحدث فى موضوع بالغ كوصف المعارك .

(١) ديوان أبى تمام : ٣/ ٨٤ .

وأما من ناحية المضمون فقد تميزت هذه القصائد بأنها ذات نفس ملحمى ، فقد عنى فيها أبو تمام خاصة بتصوير مشاعر الجماعة ، ورسم فيها طموحات الأمة المتجسدة فى صور أبطالها ، ورفع من قيمة الانتصار الذى هو انتصار للعقيدة قبل كل شىء .

رأينا فيما تقدم أن أبا تمام واحد ممن اعتمدوا على كثير من المعانى الإسلامية فى شعره، وهذه المعانى تدل على حضور الثقافة الإسلامية فى ذهنه، غير أن تلك المعانى لم تكن على كثرتها فى حال من الأحوال قد ذهبت ببشاشة شعره ، فقد بدا الفكر فى هذه الأمثلة يلوح وراء وشاح الفن ، فيكسب الشعر عمقاً ويضعه بجانب الأصالة التى من شأنها أن تتمسك بثقافة الأمم وتلتزم بعقيدتها ، وفى الأمثلة التى عرضناها فى هذا البحث ما يدل على تأكيد هذه الحقيقة .

إن قارىء شعر أبى تمام يشعر بميله الشديد إلى العقل والفكر ، ويعى أن ما يستند إليه الشاعر فى موقفه العقلى راجع فى الأساس إلى الثقافة الإسلامية ، فقد صدرت كثير من معانيه عن حسن تمثله المعانى القرآنية والتعاليم على حد سواء ، ولهذا انطوى شعره علي كثير من المبادىء والقيم الفكرية المقتبسة من القرآن ، ومن أمثلة ذلك قوله[1] :

لـــه خلق نهـى القـرآن عنه   وذاك عطاؤه السرف البذار

ففى هذا المعنى استناد إلى قوله تعالى : ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾[2] .

---

(١) ديوان أبى تمام : ٢/ ١٥٦ .

(٢) سورة الإسراء : الآية ٢٦ .

وأما مـوقف أبى تمام الفكرى فى أشعاره فـيدل على شوط قـطعه فى تمثله تعاليم الدين الإسلامى خـصوصا ما اتصل بفكرة الموت أو الدهر ، فـقد جرى الشعراء قبل الإسـلام وبعده على تصوير الدهر على هيئة وحش يحـترم الأحياء ظلما وجورا ، فشبهوه بالناقة العمياء كما يظهر ذلك فى قول زهير[1] :

رأيت المنايا خبط عشواء مـن تصب تمتــه ومـن تخطىء يعمـر فيهــرم

ويمضى أبو نواس على النحو الذى مضى فيه زهير[2] :

هـو الدهر إمـا عابـط ذا شبيبة بإحدى المنايا أو مميت أخا هرم

وأحيانا يشبه الشعراء الدهر المميت بقوة مجهولة كقول المتنبى[3] :

وما الموت إلاّ سارق دق شخصه يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

فالدهر فى هذه الأمـثلة هو الذى يقتل وهو الذى يميت ، ولهـذا لم يتورع الشعـراء عن سبه ، فى حين نجـد أبا تمام يتقـيد فى نظرته إلى الدهر بالتـعاليم الإسلامية كـما سبق أن بينا ، فإذا به يصور الدهر على أنه قـضاء عدل يصيب الإنسان، وهذه النظرة تتمثل بأقوال الرسول الكريم حين نهى عن شتم الدهر ، لأن الدهر من عمل الله تعـالى فهو قـضاء عادل ، وعلى هذا الأساس تتـحدد رؤية أبى تمام إلى الدهر فيقول[4] :

شرقنا بذم الدهر يا سلم إنه يسىء فما يألـو وليس بظالم

ومما يبين توجه أبى تمام فى تفكيره نحو الثقـافة الإسلامية ما عُرف عنه من

---

(١) شرح المعلقات العشر ، ص ٨٤ .

(٢) ديوان أبى نواس ، تحقيق ايفالد فاجنر ، ص ٣١٨ .

(٣) ديوان المتنبى بشرح البرقوقى ٣/ ١٧٥ .

(٤) ديوان أبى تمام ٤/ ١٢٩ .

مواقف إزاء المنطق المترجم فى عصره ، فقد تجلت مواقفه تلك فى كثير من أشعاره ، يقول مادحا الحسن بن وهب[1] :

ثبت البيان إذا تحير قائل أضحى شكالا للسان المطلق
لم يتبع شنع اللغات ولا مشى رسف المقيد فى حدود المنطق
أنف البلاغة لا كمن هو حائر متلدد فى المرتع المتعرق

فقوله شنع اللغات أراد به خبيثها وقصد بذلك الفلسفة على اعتبار أن عجز البيت يدل على ذلك ، فقوله المنطق يحيل إلى تلك الدلالة . والمعنى أنه ينفى عن ممدوحه أن يكون مكبلا بحبال المنطق ، وهذا المعنى يكشف بوضوح عن موقف أبى تمام من المنطق والفلسفة المترجمة ، كما أن قوله فى البيت الثالث (أنف البلاغة) يدل على شدة تمسكه بثقافته الإسلامية الأصيلة .

- أبو الطيب المتنبى :

لعل نزوع أبى الطيب إلى الحكمة والعقل فى شعره من الأسباب المهمة التى دفعت طائفة من الباحثين قديماً وحديثاً إلى الكشف عن مصادر حكمته ، وربما كان أبو البقاء العكبرى أحد شراح ديوان المتنبى من الأوائل الذين نثروا فى دروب الباحثين بذور التشابه بين أشعار المتنبى وأقوال الحكماء، فكان العكبرى كلما وجد معنى للمتنبى فيه شىء من الحكمة ألصقه بأقوال الحكماء حتى كانت النتيجة أن المتنبى قبس ما يزيد على مائة معنى من أقوال الحكماء ، ومع تقادم الأزمنة أصبح كلام العكبرى حكماً لا يقبل الشك .

وتهافت الباحثون على حشد مزيد من الدلائل والبراهين على إثبات تلك القضية حتى تضخمت وتعاظمت فإذا هى الآن لا تقبل سؤالاً أو قول قائل .

(١) ديوان أبى تمام ٢/٤١٩ .

ومـا يقع فى الوهم أن الحكم القـاطع في مـسألة مـثل هذه المسـائل ليس صحيح كله ، فمن طبيعة هذه القضية أنها تحتمل إعادة البحث والنظر والنقاش وغير ذلك ، ولكن الذى حدث مختلف جدا ، فقد مضى كثير من الباحثين فى هذا الطريق دون شك وربما دون إعادة قراءة أشعار المتنبى الحكمـية لتبيان ما إذا كان تأثره بالحكماء محققا أم لا . ويحسن بنا ونحن نتعرض لهذه القضية هنا أن نشير إلى دراسة بحثت عن مصادر حكـمة المتنبى وهى دراسة د. محمد يسرى سلامة وعنوانها «الحكمة فى شعر المتنبى» .

ففى هذه الدراسـة يخرج الباحث إلى نتيـجة مؤكدة يثبت فيها صـحة تأثر المتنبى فى حكمته تارة بأرسطو وتارة أخرى بالفـارابى ، على اعتبار أن الفارابى ظل أرسطو ، ومرة ثالثة يظهر المتنبى بصورة (نيتشه). وهو فى كل هذه النتائج إنما اعتمـد على أحكام سابقيه دون أن يعرض شاهداً واحـداً من شعر المتنبى . ويمكن عرض النقاط التى استند إليها الباحث فى نتائجه على الوجه الآتى :

١- يقول ابن خلدون : «ومنذ أيـام الفارابى أحصيـت كتب أرسطو أو الكتب المنسوبة إليه» .

٢- الثابت تاريخيا أن المتنبى التقى الفارابى فى بلاط سيف الدولة عام ٣٣٧هـ، ولا نستبعد أن صداقة كانت تربط بينهما . . .

٣- إن العقاد قد لفت الأنـظار إلى وجود بذور فلسفية خاصة بـالقوة فى شعر المتنبى وعقد المقارنات بينهما وبين أداة القوة عند نيتشه . . . .

٤- إذا لاحظنا ما تنبه له (كارادفوا) من صلة التشابه بين آراء (نيتشه) والمتنبى تبينا من ذلك ما يؤيد ما نذهب إليه من أثر الفارابى وفلسفته فى المتنبى. . .[1]

ومن الملاحظ أن هذه الدلالة لا تنهض حجة على المتنبى بأقوال الحكماء ،

(١) الحكمة فى شعر المتنبى د. يسرى محمد سلامة ص ١١٨ .

وكذلك لا تنفى تأثره بها ، غير أن السؤال الذى يلح على الخاطر هنا : مَنْ تأثر بِمَنْ (المتنبى) أم (نيتشه) ؟

فالتشابه الذى تحدث عنه العقاد وتحدث عنه (كارادفوا) يوحى بعلاقة تأثر وتأثير فكيف حدثت هذه العلاقة ؟!

أما ما يتصل بتأثر المتنبى بفلسفة الفارابى، والفارابى كما قلت تلميذ أرسطو فلا أدرى إن كان هذا التأثر مقنعا ، بمعنى آخر إذا كانت المتنبى اتصل بالفارابى سنة ٣٣٧هـ وتصاحبا حتى سنة ٣٣٩هـ وهى السنة التى مات فيها الفارابى، فهل قال المتنبى كل حكمه فى هاتين السنتين حتى يحكم الباحث المذكور آنفا أن المتنبى نقل عن الفارابى المعانى الفلسفية وشرحها فى شعره ؟!

على كل حال إنه من العسف أن نطلق مثل هذه الأحكام على المتنبى خصوصا فيما يتصل بأروع أشعاره تلك التى تجسد المعانى العقلية والحكمية ، ومن الجور أيضا أن نقول بكامل الثقة إن مصدر هذه الحكم كله جاء بطريق الفلسفة اليونانية ، واستطيع أن أذكر مثالاً واحداً على الأقل يبين أن ثمة صلة بين حكم المتنبى والثقافة الإسلامية ، وهو مثال علقه العكبرى بأقوال الحكماء ، مع أن صلته بالمعانى الإسلامية أوضح ، يقول المتنبى[1] :

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

فهذا من المعانى الحكمية التى ردها العكبرى إلى أقوال الفلاسفة «العيان شاهد لنفسه والأخبار يدخل عليها الزيادة والنقصان ، فأولى أخذ ما كان دليلا على نفسه» .

فإذا انصرفنا عن قول الحكيم وأعدنا النظر إلى صدر بيت المتنبى وجدناه

(١) شرح ديوان المتنبى للعكبرى ٣/ ١٢٧ .

ألصق بمعنـى الآية الكريمة : ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾[1] .

ففى الآية تمثـيل أو قل إن شئت إسـتعارة تمثـيلية إذ شُبِّـهت حال من يُعنى بغير ما يجـد به نفعاً وينشغل بما هو من شأنه التأخيـر بحالة من يأتي البيت من ظهره فيخرب ، وكان عليه أن يلج البيت من بابه فهو أولى .

وما قاله المتنبى فى بيته السابق كما اعتقد قريب بل ملاصق لمعنى الآية فهو يدعو المرء أن يُعنى بما يجد فيه انتفاعـا وهو مائل أمامه ، ويدع عنه ما من شأنه التأخير لأن القريب الماثل أولى خصوصاً إذا كان فيه عوض عن البعيد .

(١) سورة البقرة : الآية ١٨٩ .

الفصل الثانى

أبو العلاء المعرى والأثر العقلى فى اللزوميات

الفصل الثانى

ابو العلاء المعرى والاثر العقلى فى اللزوميات

كان المعرى من أكثر الشعراء ميلا إلى العقل فى شعره ، ويبدو لنا ذلك فى مسألتين اثنتين : الأولى ما يتصل بوصف العقل وتبيان أهميته ، والثانية تتعلق بنقد العقل ، فأما الأولى فيدل عليها قوله[1] :

كذب الظن لا إمام سوى العقل — مشيرا فى صبحه والمساء

فإذا ما أطعته جلب الرحمة — عند المسير والإرساء

فهذا القول يندرج تحت إطار وصف العقل ، وما يتصل بنقد العقل فيبرز فى ذلك الجانب الذى لا يستطيع العقل فيه أن يأتى بمعارف يقينية ، وهو الجانب الغيبى أو ما وراء الحس والطبيعة ، فهذه الناحية عالجها المعرى فى بعض شعره فكان تصوره فيها مطابقا للتطور الإسلامى ، إذا العقل حسب التصور الإسلامى لا يأتى فى الغيبيات إلا فى حدود الظن والتخمين ، يقول المعرى معبراً عن ذلك التصور[2] :

سألت عقلى فلم يخبر وقلت له — سل الرجال فما أفتوا ولا عرفوا

قالوا فما لوا فلما أن حدوتهم — إلى القياس أبانوا العجز واعترفوا

ويحاول المعرى تجريب قدرة العقل فيما يتصل بالمعارف الغيبية ، فيدرك عجزه عن إدراك هذه الحقائق دون الوحى يقول[3] :

متى عرض الحجى لله ضاقت — مذاهبه عليه وإن عرضنه

(١) لزوم ما لا يلزم (دار صادر) ١/٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ٢/١٥٣ .

(٣) المصدر نفسه ٢/٥٢٣ .

ويمضى فى التساؤل عن حقيقة الغيب وهل بوسع العقل المجرد أن يصل فى هذه المسألة إلى يقين فيقول[1] :

إذا غيب الميت استسر حديثه فلم تخبر الأفكار عنه بما يغنى

وكذلك تبدو مسألة اليقين بنظر المعرى لا تتعدى حدود الحدث والظن[2] :

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادى أن أظن وأحدسا

ويخرج المعرى بعد هذا كله إلى قناعة فيما يخص العقل ، فالعقل عنده فى مسائل الغيب لا يأتى إلا بظنون ومن الطبيعى أن يظهر فى هذه المسائل فى عقال ، بمعنى أنه لا يتمكن من البحث فيها[3] :

أمور يلتبسن على البرايا كأن العقل منها فى عقال

وخلاصة رأى المعرى فى العقل هو أنه ينبغى أن يكون معرفة فى ذاته ، لهذا بدا قصوره واضحا فى الغيبيات ، لذا فهو محتاج إلى التعاليم والوحى تلك التى تضىء له جوانب من المعرفة الغيبية .

ويبدو أن موقف القدماء من الشاعر إزاء هذه القضية لم يكن موقفا صرفا استمد منطلقاته ، من نصوص الشاعر فقط ، بل يظهر وبشكل واضح أنهم حاموا حول حياته ، وسيرته ، فوجدوا فيها ما يمكن أن يشى بشىء من ذلك ، ونقصد موقفه من الزواج ، وعزوفه عنه ، وعن أكل اللحوم ، وما ينتجه الحيوان عموما ، وهى سلوكات نادى بها البراهمة ، وبما أن لهم رأيا سيئا فى الأنبياء ، ذلك أنهم لا يعتقدون بهم ولا برسالاتهم ، كل هذا والشاعر له رؤية تصحيحية لمفهوم الممارسة الدينية فى عصره التى أصابها كثير من الانحراف ،

(١) سقط الزند (دار صادر) ١٤ .

(٢) لزوم مالا يلزم ٢/٣٦ .

(٣) المصدر نفسه ٢/٣٣٨ .

ودخلتها شوائب عديدة ، وبما أن تلك الرؤية أغضبت كثيرا من الناس ، فإن بعضهم لم يجد بدا من ربط آلى بين الشاعر وبين البراهمة ، واعتباره بذلك برهميا ينكر مثلهم النبوة ، ويدين بتعاليمهم ، خصوصا وأن بعض النصوص قد نحلت له تزكى ذلك ، يقول الصفدى : «**أما الموضوع على لسانه فلعله لا يخفى على من له لب ، وأما الأشياء التى دونها ، وقالها فى لزوم ما لا يلزم ، وفى استغفر واستغفرى ، فيما فيه حيلة ، وهو كثير ، فيه ما فيه من القول بالتعطيل ، والاستخفاف بالنبوات ويحتمل أنه أرعوى وتاب بعد ذلك**»[1] .

ويقول الحموى ، مما يؤكد ما ذهبنا إليه بخصوص ذلك الربط الآلى بين الشاعر والبراهمة : «**وكان متهما فى دينه ، يرى رأى البراهمة ، لا يرى إفساد الصورة ، ولا يأكل لحما ، ولا يؤمن بالرسل ، والبعث ، والنشور**»[2] ، كما لا نستبعد فى هذا الصدد كون ذلك الموقف جاء نتيجة عملية إسقاط استمدت عناصرها ومقوماتها مما تجمع عند الدارسين عن أسس التيار الإلحادى ، ومرتكزاته فى الفكر الإسلامى الذى يلخصه البعض فى ثلاث طوائف، يقول د. عبد الرحمن بدوى : « **... أما طوائفهم فنستطيع أن نحصرها فى ثلاث : الأولى طائفة هؤلاء الذين يسميهم صاحب الفهرست رؤساء المنانية فى الإسلام ، والثانية طائفة المتكلمين ، والثالثة طائفة الأدباء من كتاب وشعرا**»[3] ، وقد كانت لكل واحدة دوافع قد تنفرد بها ، وقد تشاركها فيها إحداهن ، «**فمن هؤلاء الزنادقة من كانوا يؤمنون بالزندقة (ونقصد هنا المانوية) إيمانا صحيحا صادرا عن رغبة دينية صادقة ، فكانوا مخلصين فى إتخاذها مذهبا ، حريصين عليها كأشد ما يكون الحرص ... وبين هؤلاء ، وهؤلاء وجدت طائفة من الزنادقة كانت**

(١) نكت الهميان ص : ٢٩٠ .

(٢) إرشاد الأريب ص : ٧٦ .

(٣) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، د. عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ص ٣٤.

تتخذ من الزندقة وسيلة من وسائل العبث الفكرى الذى يلجأ إليه الشكاك دائما يرومون من ورائها أن يعبثوا بعقائد الناس ، بأن يعقدوا حلبات النضال بينها ... والطائفة الثالثة ، وإن كان للدافع الثانى أثر كبير فى إتخاذها الزندقة ، فإن أعظم دافع أثر فيها كان النزعة الشعوبية»[1] .

أولاً : حقيقة رأيه فى الأنبياء والرسل :

وعند الرجوع إلى أسس التيار الإلحادى ، وإلى القضايا التى خاض فيها أصحابه نجد شيئا من التماثل ، والتقارب بين الشاعر ، وبينهم على مستوى بعض المنطلقات ، والمفاهيم دون أن يصل إلـى البعد الأساسى ، والهدف الجوهرى ، وهو إنكار النبوة ثم إنكار - تبعا لذلك - وجود إله لهذا العالم كما هـو الشأن عند الملحدين فى الثقافات الأخرى ، والخلاف الكائن بين الشاعر وبين أصحـاب التيار الإلحادى يرجـع بالأساس إلى الخلفية الموجهة لكلا الطرفين ، ولتجلية ذلك التماثل ، والتقارب سنحاول تتبع بعض النقاط التى يتوفر فيها ذلك الأثر العقلى .

لقد أعطى التيار الإلحادى فى الفكر الإسلامى للعقل سلطة كبرى، وقداسة تضاهى تلك التى أعطاها إياه الفكر الإعتزالى، إذ نجد ابن الراوندى ، وهو أحد الملحدين يعتبر العقل **«السبيل الوحيد للمعرفة ... وأنه الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء بل إن الرسول نفسه قد شهد بسمو العقل ...»**[2] .

وهكذا يبدو أنه لا تعارض بين تصور الشاعر للعقل ، وتصور ابن الراوندى له ، فالشاعر إئتم بالعقل ، وأعطاه سلطة كبرى لتمييز الأشياء والحكم على صلاحيتها ، يقول مثلا[3] :

(١) المرجع السابق : ص : ٣٤ وما بعدها .
(٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ص : ١١٦ .
(٣) اللزوميات : ٢/ ٦٤٢ .

أيها الغِرُّ إن خُصِصْت بعقـل   فاسألَنْهُ ، فكـل عقـل نَبى

وكان يرى أن كل سياسة ، وكل سلوك ، وكل إجراء لا يخضع لمقاييس العقل لا ينبغى الاعتداد به : يقول[1] :

وإذا الرئاسة لم تُعَنْ بسياسة   عقلية ، خطىء الصوابَ السَّائسُ

ورغم هذا الإجلال للعقل فإنه لم يجرؤ على أن يرفع هذه الوسيلة الإدراكية فوق سلطة الوحى ، أو يسلب الأنبياء المصداقية التى يتصفون بها باعتبارهم الوسيطة الوحيدة بين الله ، والإنسان ، كما لم يجرؤ على أن يضع العقل فى مواجهة الوحى ، وهو الموقف الذى اتخذه ابن الراوندى الذى يرى أن «**العقل هو الذى يمتحن قيمة النبوة ، فإما أن تتفق تعاليم النبى مع العقل وحينئذ فلالزوم لها ، وإما أنها تتناقض وإياه ، وحينئذ فهى باطلة**»[2] .

إن المعرى تطرق إلى الديانات وتعاليمها، وميز فى هذا الإطار بين الديانتين: اليهودية والمسيحية ، وبين الإسلام ، وقلنا إنه توجه إلى تينك الديانتين بالنقد والتجريح لكن ليس من منطلق الإنكار ، والرفض لهما فى أساسهما ، بل من منطلق كونهما قد استنفذتا طاقتهما لاعتبارات مختلفة ، أما الإسلام الذى ما يزال يحمل كل مقوماته ، فإن الشاعر لم يتوجه إليه من نفس المنطلق ، بل توجه إليه من خلال تجليه فى حياة الناس ، وسلوكهم ، كما نظر إلى بعض أركانه من زاوية حيثيات ممارستها، والظروف التى كانت تؤدى فيها ، مما سنقف عنده لاحقا ، وكان على يقين بأن الناس انحرفت عن النهج الإسلامى فى كثير من مظاهر حياتها ، وأصبحت تمارس بعض العادات وهى تعتقد أنها ذات

(١) المصدر السابق ، ٢/ ٣٢ .

(٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ، ص : ١١٦ وما بعدها .

مصدر إسلامى ، وهذا ما يعكسه قوله[1] :

وبدل ظاهر الإسلام رهط أرادوا الطعن فيه وشذبوه

لقد كان الشاعر واعيا بخصوصية القضية التى يريد إثارتها ، ولهذا استعمل لفظة «ظاهر الإسلام» لكى لا ينصرف الفهم إلى أن الدين الإسلامى حرف فى أصله ، أو أن شيئا من هذا القبيل قد حصل .

رغم هذا التصور للواقع الدينى ، فإن الشاعر أبقى العقل دون مستوى قوة الوحى ، ولم يعطه صلاحية تجاوزه أو الارتكان إلى سلطته (العقل) نهائيا ، يقول معلنا قصور العقل وعجزه أمام عدة قضايا ، يقول[2] :

متى عَرَضَ الحجى لله ضاقت مذاهبــه عليه ، وإن عَرُضْنَه

وقد كذَبَ الذى يغدو بعقل لتصحيح الشروع إذا مَرِضْنَه

فالوحى بمثل هذا الخطاب يبقى حاملا لقداسته التى يمنحه إياها مصدره الإلهى ، وفى هذا اعتراف صريح وإقرار قوى بإيمان الشاعر بالنبوة باعتبارها أساسا قويا من أسس الإيمان : «**فالدين والتدين عامة إنما يقوم على فكرة النبوة والأنبياء**»[3] . لكن ما مدى مصداقية هذا الخطاب الذى يبقى الوحى على قداسته مع وجود خطاب يكذب ما جاء به الرسل ، أو يصفه بكونه يكرس الضلالة ؟ هل هذا تناقض فى المواقف أم لجوء إلى التقية حتى لا تتبين خيوط الإدانة ؟

فى البداية ينبغى أن نشير إلى أن الرجل لم يتعرض للأنبياء ، والرسل بأى

(١) اللزوميات : ٢/٦٠١ .

(٢) نفسه : ٢/٥٣٣ .

(٣) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ص (ب) من التقديم .

سوء يلحق شخصياتهم، أو يمس مشروعية رسالاتهم السماوية، حقيقة أنه أعلن مرارا فشل الديانات مجتمعة فى تهذيب الإنسان ، كما فشلت الأنظمة التى تولت تسيير شؤون الناس فى تحقيق ذلك ، يقول[1] :

غـدت هذه الحـوافل راتعـات	ومـا جـادت لـنا بـقليل رِسْل
لقـد دَرَنَتْ بِيَ الـدنيـا ، زمـانا	وسـوف يُجيـدُ عنـهـا الموتُ غَسْلى
وكم شـاهدتُ من عـجَب ، وخطب	ومـرُّ الـدهر بـالإنسـان يُسْلى
تغـيُّر دولة ، وظهـور أخـرى	ونسـخُ شـرائع ، وقـيـام رُسْل
وضبٌّ مـا رأى فـى العـيش خـيـرا	ومـا يَنْفَكُّ مـن تَربيت حِسـل

وهذا العـجـز لا يرجـع إلى الدين فى أسـاسـه ، أو إلى طروحـاته ، ومناهجه، وتعـاليمه ، بقـدر ما يرجع إلى البشـر ، وفساد أخلاقـه ، وهذا ما يتوافق مع رؤية الشاعر «التشاؤمـية» للإنسان من هذه الزاوية ، وهذا ما يؤكده البيتان المواليان اللذان يكشفان عن السياق العام لهذه الرؤية[2] :

لو أن بنـى أفـضلُ أهل عـصـرى	مـا آثـرتُ أن أحظـى بـنَسـل
فكـيف ، وقـد علمتُ بـأن مـثـلى	خـسـيسٌ لا يجـيءُ بغـيـر فَسْل !

وهذا الموقف كـما يبـدو لايحمـل أى إساءة لا للأنبـياء ، ولا للرسـالات السماوية، وإنما هو يعكس إرادة تسجيل تلك الحقيقة التى تلف وجود الإنسان، لتبقى شاهدة على فساده ، تلك الحقيقة التى دفعت الشاعر إلى إتخاذ سلوكات رافضة فى حد ذاتها للتواصل مع ذلك الإنسان الذى غلبت طباعة كل ما جاءت به الديانات من محاولة تهذيبه، وإصلاحه فبقى على أخلاقه وعاداته القبيحة ، يقول[3] :

(١) اللزوميات : ٢/٣٤٥ .

(٢) نفسه : ٢/٣٤٥ .

(٣) شرح اللزوميات : ١/٦٢ .

كم وعظ الواعظون منا وقام فى الأرض أنبياء
فانصرفوا والبلاءُ باق ولم يزل داؤك العياء
حُكْمٌ جرى للمليك فينا ونحن فى الأصل أغبياء

ولما تيقن الشاعر من استحالة تحقق ذلك صار يحلم بالكلمات، كما يقال ، ويعبر عن آماله ، وأحلامه ، كما فى قوله مثلا[1] :

دعا موسى فزال وقام عيسى وجاء محمد بصلاة خمس
وقيل يجئ دينٌ غيرُ هذا وأودى الناس بين غد وأمس
ومن لى أن يعود الدين غَضًّا فينقعَ من تنسُّك بعد خِمس؟

وبجانب هذه الرؤية نجد موقفا يبدو منه أنه كان معاديا للأديان ، سنحاول الوقوف عنده ، وقبل ذلك تجدر الإشارة إلى أننا سنغض الطرف عن نصوص نسبت إليه ، أو هكذا يبدو لأنها لم ترد فى ديوانيه المعروفين ، ومع ذلك فقد اعتمدها بعض الدارسين لتأكيد عداء الرجل للأنبياء ، ولرسالاتهم ، وليس من دافع لذلك سوى كونها تتماشى فى ظاهرها مع روح الرجل التى جزم البعض بأنها لم تكن **«روح مؤمن بالنبوات ، ولا مصدق للأنبياء»**[2] .

ومن بين تلك النصوص قوله [3] :

ولا تحسب مقال الرسل حقا ولكن قول زور سطروه
وكان الناس فى عيش رغيد فجاؤوا بالمحال فكدروه

إلا أنه من بين تلك النصوص ما تصح نسبتها إليه لورودها فى اللزوميات وسنكتفى بنموذج واحد . لأن التفصيل فى هذه النقطة قد يضطرنا إلى العودة

(١) اللزوميات : ٢/ ٥٥ .

(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء ص : ٢٧١ .

(٣) المنتظم فى أخبار الأمم ص : ٢٢ .

إلى الحديث عن الدين مرة أخرى ولم نلجأ إلى هذا النص إلا لأنه يرتبط ارتباطا وثيقا بهذا الجانب ، يقول أبو العلاء[1] :

قد ترامت إلى الفساد البرايا واستوت فى الضلالة الأديان

قد تكون لفظة الأديان يراد بها هنا المذاهب سواء منها ذات التوجه السياسى أم ذات التوجه الدينى ، وهذا التصور قد يجد له شفيعا فى موقف المعرى من تلك المذاهب التى لم تكن فى نظره تسعى إلا إلى مصالحها ، والأدهى من هذا أنها كرست الجهل ، والخرافة ، ووسعت مجال الخلاف بين المسلمين ، كما يؤكد هذا تلك الاستعمالات المختلفة للفظة الدين سواء عند الشاعر ، أم عند غيره ذلك أن الدين أصبح «**يأتى لغة ، واصطلاحا لمعان شتى تشمل كل مظاهر الحكم ، والسلطان ، فالدين يقام للطاعة ، وللجزاء ، واستعير للشريعة**»[2] ، وأمام هذا الوضع اللغوى لكلمة الدين لا نستبعد «**أن تكشف هذه الفروق فى استعمال اللفظة ، فيما قاله أبو العلاء ، فهو يحدثنا مثلا عن الدين بمعنى الأخلاق ... ثم يذكر لنا الدين بمعنى المذهب**»[3] . لكن الأرجح أن لفظة الدين هنا جاءت إلى شكل تجليها فى حياة الناس ، وسلوكهم ، لكن قد يعترض علينا بكون الأمر خطيرا لأنه يمس معتقد الأمة ، وصاحبه يعرف جد المعرفة مدي رد فعل المسلمين ، وإمكانية تحدى هذا الخطر لا يقوم بها إلا ملحد جاحد يؤمن بقضيته، ويذود عنها مهما كانت النتائج التى قد تترتب عن ذلك ، ومع وجاهة هذا الاعتراض ، نتساءل بدورنا عن الخلفية التى قد تكون وراء هذا النص وأمثاله ، ويبدو لنا أن الشاعر كان يطلق مثل هذه المواقف ، والأحكام ، وهو متيقن بأن القارئ أصبح يتعامل مع نصوص اللزوميات ،

(١) اللزوميات : ٥٠٨/٢ .

(٢) قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعرى : د. عبد القادر زيدان ، ص : ١٦٠ .

(٣) نفسه : ص ١٦٠ .

ولنقل مع فكرة عامة من منطلق رؤية شمولية لا يطبعها التجزئ ، وإنه نتيجة لذلك لا ينبغى أن يصدر حكما بقراءة بيت ، أو نص من النصوص ، بل عليه أن يلم بتصور الرجال للمسألة الذى يكشف عنه فى نصوص ، ويخفيه فى أخرى ، يكون السياق هو الذى أدى إلى ذلك ، وهو شىء قد يوحى به قوله[1] :

وليس على الحقائق كلُّ قولى ولكن فيه أصناف المَجاز

هذا فيما يتعلق بموقف الشاعر من الرسالات السماوية ، أما فيما يتعلق بموقفه من الأنبياء ، والرسل فيه لم يكُنَ لهم أى عداء ، ذلك أنه لم يتعرض لهم بأى سوء . أو بشىء من هذا القبيل ، وفى هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن ما يبدو على بعض شعره من مس بهم ، أو برسالاتهم ، يجب أولا تمييز صحيحه من منحوله ، وقد ما صحت نسبته ، فحينئذ ينبغى عدم التسرع فى بناء المواقف ، والأحكام ، بل يجب ربط مواقف الشاعر بعضها ببعض ، وهذا لا يعنى أننا نتجرد للدفاع عن معتقد الرجل ، وإنما هى طبيعة النص الشعرى الذى لا يكشف عما فيه من معان ، وأفكار بسهولة ، الأمر الذى يتطلب الوقوف على الأساس الفكرى الشامل لدى الرجل ، والذى من منطلقه ينبغى التعامل مع النص اللزومى .

ورغم ذلك فإننا نجد بعض الدارسين الذين رأوا أن الرجل يسخر بمحمد ﷺ[2] ، ولا نرى علة ذلك إلا عدم التقصى ، والسرعة فى بناء الأحكام ، ومن النصوص التى اعتمدها بعضهم دليلا على ذلك قوله[3] :

(١) شرح اللزوميات : ٣٠٢/٢ .
(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء : ص ٢٧٠ .
(٣) اللزوميات : ٤٣١/٢ .

ولست أقول إن الشُّهب ، يوما لبعث محمد جُعلَت رجوما

لقد ارتبط مدلول هذا البيت بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ (٥)﴾[1] ، وكذلك بقوله : ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ (٦) وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ (٧) لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ (٨) دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ (٩) إِلاَّ مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ (١٠)﴾[2] إلى غير ذلك من الأيات الكريمة التى لا نستطيع أن نتبين من خلالها أن النجوم جعلت رجوما للشياطين بمبعث محمد ﷺ ، يقول أبو حيان الأندلسى **«وفى الأحاديث ما يدل على أن الرجم كان فى الجاهلية ، ولكنه اشتد فى وقت الإسلام ، وحفظت السماء حفظا تاما ، وعن ابن عباس كانوا لا يحجبون عن السماوات فلما ولد عيسى منعوا من ثلاث سموات فلما ولد محمد ﷺ منعوا من السماوات كلها»**[3] ، وحسب ما جاء فى هذا النص لا يكون الشاعر قد جانب الصواب، خاصة وأن المسألة فيها خلاف طفيف بين الإخباريين، وبين بعض الصحابة حول مستوى الرجم، وكذا زمانه[4] ، ورغم هذا تبقى حقيقة لا ينفيها بيت الشاعر، وهى الإقرار بأن الرجم كان قبل مبعث الرسول ﷺ ، وهذا ما يوكده قول أبى حيان : **«... وهذا كله يبطل من قال إن الرجم حدث بعد مبعث رسول الله ﷺ وهو إحدى آياته»**[5] .

---

(١) سورة الملك : الآية ٥ .

(٢) سورة الصافات : الآيات ٦ - ١٠ .

(٣) تفسير البحر المحيط : ٥/٤٤٩ .

(٤) نفسه .

(٥) نفسه : ٨/٣٤٩ .

وبناء على هذا لا نرى فى بيت الشاعر دليلا على تعريضه بالنبى ﷺ وكيف ذلك وهو الذى تعرض له بالمدح أكثر من مرة ، منها مثلا قوله[1] :

دعاكم، إلى خير الأمور ، محمد وليس العَوالى ، فى القَنا كالسَّوافل
حداكم على تعظيم من خلق الضحى وشُهْبَ الدُّجى من طالعات وآفل
وألزمكم ما ليس يُعْجزُ حمله أخا الضعف من فرضٍ له ونوافل
وحثَّ على تطهير جسم ومَلْبَسٍ وعاقب فى قَذْفِ النساء الغَوافل

ثانياً: محاكمة المتكلمين :

قبل أن نتحدث عن طبيعة هذا الأثر وعناصره ، ومكوناته ينبغى أن نشير إلى أن الشاعر لم يتناول كل القضايا الكلامية والفلسفية التى يمكن أن يجدها المرء فى مؤلفات المتكلمين ، والفلاسفة . ففيما يتعلق بالفلسفة ، وهى أم العلوم آنذاك نجده لم يخض فى علم مبادئ الوجود المطلق ، كما أنه فى مبحث الفلسفة الرياضية لم يتناول العدد والمقدار **«لأن حياته لم تؤهله ليكون مهندسا ، أو حاسبا ، وكذلك لم يتناول الهيئة من جهتها العلمية ، لأن ذهاب بصره يحول بينه وبين الرصد»**[2] .

أما فيما يتعلق بالمنهج ، فإننا نلاحظ أنه لم يكن يتناول تلك القضايا نسقيا بحيث يخوض فى كل مبحث على حدة ، كما أنه لم يكن يرتكز فى خطواته الإجرائية على تلك الخطوات التى يعتمدها الفلاسفة فى دراستهم ، ذلك أنه لم يكن **«يعرض أدلته وبراهينه ، أو يرتب آراءه ترتيبا منطقيا فيه مقدمات**

(١) شرح اللزوميات : ٢/٤٧٦ - ٤٧٧ .
(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء ، ص : ٢٥٠ .

وقضايا ونتائج»[1] . بل كان يسوق مواقفه ، وآراءه دون تدليل عليها فى بعض الأحيان ، وأحيانا أخرى لا يتجاوز مستوى النقل من القرآن الكريم ، أو من نص دينى آخر ، ويضمن ذلك فى شعره ، إلا أن هذا لا يمنع من وجود نماذج يقدم فيها الحجة ، والدليل .

وما دام الأمر هكذا فإننا سنقف عند بعض القضايا التى تناولها الشاعر ، والتى تستطيع أن تحدد لنا طبيعة المنحى الفكرى عنده ، وتضىء لنا جوانب من تصوراته حول بعض القضايا ، كما لا يفوتنا أن نبرز الخلفية الأخلاقية التى تكمن فى بعض مواقفه بخصوص بعض القضايا كالجبر ، والاختيار مثلا .

أ - *الذات الإلهية والصفات*:

إن الحديث عن الذات الإلهية ، وكنهها ، وصفاتها موضوع قديم فى الفكر الفلسفى اليونانى الذى انقسم حول هذه المسألة إلى مدارس مختلفة حاولت أن تحدد الذات الإلهية ، وكذا علاقتها بهذا العالم ، من بينها المذهب المادى الذى **«يقول بأن العالم قديم بمادته ، وصورته ، وزمانه وتراكيبه ، ولا إله له ، أو مدبر يدبره»**[2] .

وهناك المذهب الروحى الذى يقول: **«بوجود العالم، ووجود قوة روحية غير مادية خلقته، أو صنعته أو هى قديمة معه ولكنها تدبره، وهذا هذا المذهب الروحى بجميع أشكاله»**[3] ، ويمثل هذا المذهب أفلاطون، وأرسطو، وأفلاطون، كل واحد حسب تصوره للذات الإلهية ، وعلاقتها بالعالم .

---

(١) الحياة الإنسانية عند أبى العلاء ص : ٢٦ .

(٢) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص : ١٣ .

(٣) نفسه .

وقد تسربت تصورات بعض هذه المدارس حول هذه المسألة إلى الفكر الفلسفى العربى مع تكييفها مع دعائم التصور الإسلامى، وأسسه التى جاء بها القرآن الكريم، إذ نلتمس عند الفارابى، وابن سينا خصائص المدرسة الفيضية[1] ، أما المدرسة الأرسطية فنلتمس ملامحها بشكل واضح عند الفيلسوف الأندلسى ابن رشد[2] .

وأما ذلك الاختلاف فى التصور الذى جاءت به تلك المدارس ، جاء الإسلام بتصور آخر للذات الإلهية ، وصفاتها يخالفها فى الرؤية وفى طريقة طرح المسألة، آخذا بعين الاعتبار قصور العقل البشرى عن إدراك تلك الحقيقة، إذ أشار إلى أن الله هو خالق هذا الكون بكل مكوناته، وأنه مدبره، والمتصرف فيه كما يشاء . . . ، ومن جهة أخرى قدم القرآن نصوصا تحدثت عن الصفات الإلهية ، كالعلم ، والإحاطة بكل شىء ، والقدرة إلى غير ذلك من الصفات التى رغم ما قدمته بقى الإنسان عاجزا عن مقاربة الذات الإلهية ، وتمثلها تمثلا كاملا أو حتى نسبيا .

إلا أن هذه المسألة وكما أثيرت فى الساحة الفكرية الإسلامية أثارت جدالا ونقاشا حادين ، وكبيرين سواء بين الفرق الكلامية المختلفة أم بين المدارس الفلسفية التى عرفت فى تلك الفترة ، ويرجع ذلك إلى ورود آيات قرآنية تتعلق بالذات الإلهية، ومن بينها قوله تعالى: **﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾**[3]، وكذلك قوله: **﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾**[4] إذ فسر البعض مثل هذه الآيات تفسيراً أدى إلى بلورة مفهوم تجسيمى للذات الإلهية ، وهو الأمر الذى أدى بآخرين إلى محاولة دحض تلك التفسيرات ، وكشف

---

(١) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص : ١٤ .

(٢) نفسه .

(٣) سورة المائدة ، الآية : ٦٤ .

(٤) سورة الرعد : الآية : ٢ .

عيوبها ، لأن تلك الآيات فى نظر هؤلاء لم تأت على الحقيقة وإنما بنيت على المجاز ، ولذا لا ينبغى فهم تلك الآيات على أنها تجسيمية تحاول أن تحدد معالم الذات الإلهية ، وهذا الموقف الأخير هو الذى وقفته فرقة المعتزلة فى وجه بعض الفرق المجسمة .

إن هذه المسألة ترتبط فى الأساس بالتوحيد باعتباره دعامة كبرى من دعائم الإيمان فى الدين الإسلامى ، بل إنه هو المنطلق ، وعليه تتأسس باقى الأركان، ولذا نجد القرآن يلح على ضرورة الاعتقاد بوحدانية الله تعالى ، وإبعاد كل ما يمكن أن يفيد الشرك ، أو غير ذلك ، ومن هنا انطلق المتكلمون والفلاسفة يدافعون عن هذا المبدأ دون هوادة يحدوهم الخوف من وقوع عامة المسلمين فيما وقع فيه اليهود[1] ، والمسيحيون[2] بمختلف فرقهما من تجسيم وتجسيد فى حق الله تعالى .

أما هذا التصور للذات الإلهية كما قدم فى القرآن الكريم أولا ، وكما طرح فى علم الكلام ، وكما طرح عند الفلاسفة المسلمين فيما بعد ، نجد أبا العلاء يتناول المسألة بطريقة تراوح بين البساطة ، وبين الجنوح نحو طريقة المتكلمين ، والفلاسفة . وهذه المراوحة لا تعنى عدم القدرة على الخوض فى تلك المسألة بتلك الطريقة ، وتتبعها بنوع من الدقة ، والتقصي ، لأن ذلك كما أشرنا سابقا لم يكن يعنيه بالأساس ، فلذلك مجالاته الخاصة وأعلامه المختصون .

لقد أثبت الشاعر وجود إله هو خالق هذا العالم ومدبره ، فقال[3] :

أثبتُ لى خالقا حكيما ولستُ من معشر نُفاة

إنه يعلن معتقده بشكل واضح ، لا لبس فيه ، ولا غموض ، فهو من

---

(١) الملل والنحل ص : ٢١٣ .

(٢) نفسه ص : ٢٢١ وما بعدها .

(٣) شرح اللزوميات : ١/ ٢٧٢ .

الذين يؤمنون بوجود إله لهذا العالم ، وهذا الاعتقاد ، كما رأينا سابقا ، هو أول ركن من أركان الإسلام ، وعليه تتحدد باقى الأركان الأخرى ، فمنكر وجود إله لهذا العالم لا يمكن أن نبحث عنه موقفه من كثير من القضايا الأخرى التى لها ارتباط بوجود الإنسان ، ومصيره ، والمعرى بهذا الاعتقاد يوافق جميع شعب المذهب الروحى فى الفلسفة اليونانية ، كما يوافق المتكلمين ، والفلاسفة المسلمين الذين أثبتوا وجود خالق لهذا العالم ، لكن المعرى لم يقف عند هذا المستوى من الاعتقاد، بل حاول أن يتحدث عن الذات الإلهية وصفاتها، إذ نجده يصف الله بالتفرد ، والتميز ، وغير ذلك من الصفات التى تثبت وحدانيته ، يقول[1] :

حِكَمٌ تدل على حكيم قادر ... مُتَفَرِّد فى عزه بكمال

فهو يشير هنا إلى اتصاف الله بالحكمة، والقدرة، والانفراد بالعز، والكمال، ونلاحظ هنا أن صفة «متفرد» رغم تعلقها بالعز والكمال فإنها تذكرنا بالتعريف الذى قدمه علماء الكلام لمفهوم التوحيد الذى لا ينبغى أن يفهم باعتبار العدد بل باعتبار التفرد والتميز[2] ، وهو نفس الفهم الذى نجده في قوله[3] :

انفرد الله بسلطانه ... فما له فى كل حال كِفاءْ

ما خفيت قدرته عنكم ... وهل لها عن ذى رشاد خَفَاءْ

وكما يبدو فى الشطر الأول من البيت الأول ، فهو يستلهم فحوى الآية الكريمة التى تثبت سلطة الله المطلقة التى لا يشركه فيها أحد ، يقول تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[4] ،

(١) اللزوميات : ص ٢/٣٥٧ .
(٢) مذاهب الإسلاميين ١/٥٨ .
(٣) شرح اللزوميات : ١/٨٦ .
(٤) سورة الأنبياء : الآية : ٢٢ .

ونفس الأمـر بالنسـبـة للشطر الثـانى، إذ ينظر إلـى الآيـة الرابعـة مـن سـورة الإخلاص : ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾(١) ، كما رأى د. طه حسين(٢) .

وفى خضم الإعتقاد بوحدانـية الله ، نجد الشاعر ينعى على الذين يسلكون طرق التقليـد فى الأخذ ببعض الأمـور الدينية ، ورؤيته هـاته رؤية تنويرية نجد أسسهـا ، ومنطلقاتها فى الدين الإسـلامى الذى حث على استعمـال العقل ، ونوه بالذين يحتكمـون إليه عند النظر إلى كثـير من القضايا والأمـور ، كما أن تلك الرؤية نجـدها عند المعتزلة باعـتبـارها أول من خاض فى مثـل هذه المسائل بطريقة عـقلية أهلتـهم لأن يعيدوا النظر فى كـثير من التـصورات حول مـسألة الذات الإلهية التى تشكلت بفعل ترسبـات فكرية توارثتها الأجيال دون تمحيص وتدقيق ، وبدأت تتـأثر (نقصـد التصورات) بتـصورات اليـهود ، والمسيـحيين للذات الإلهية بحكم وجودهم معا فى بيئة واحدة ، وكذلك بحكم الخلفية التى كانت توجه أهل الكتاب إلى بث تصوراتهم تلك بين المسلـمين ، أما فيما يتعلق بتصور الشاعر للمسألة ، فينبـغى أن نشير أولا إلى أن التقليد قد يكون ضروريا فى مرحلة من مراحل حياة الإنسان عند الأخذ ببعض الأمور ، ولكن لا ينبغى أن يبقى مـلازما له فى جميع أطوار حـياته ، بل ينبغى تجاوز هذا المسـتوى من الإدراك إلى مستوى أعلى، وأعمق يسمح بالإطلاع على الفحوى، والمضمون، والغاية المتوخاة من تلك الأمور ، يقول أبو العلاء(٣) :

فـى كل أمرك تقليد رضيت به حتى مقالَك ربى واحـد أحـد

إن الشاعر لا يطلق الكلام على عـواهنه ، فهو يعى الحقيـقة الدينية ، ولا يستبـعدها عندما يخوض فـيما له ارتباط بالدين ، وعليه لا ينـبغى أن يفهم من البيت السـابق أن الرجل بدعوته إلى ترك التقليـد فى الإعتقاد بوحـدانية الله ،

(١) سورة الإخلاص : الآية : ٤ .
(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء ص : ٢٥٦ .
(٣) شرح اللزوميات : ٤٠٨/١ .

واستخدام العقل فى ذلك يرفض الطريقة الأولى فى أساسها ، فهى قد تكون المناسبة ، والملائمة لفئة من الناس ، لكن استحضاره لما سقطت فيه بعض الفرق المجسمة دفعه إلى إعلان ذلك الموقف ، لأنه كان يتخوف مما قد يؤدى إليه ذلك الشكل من الإيمان إضافة إلى ما سبق، من اعتقادات ، وأوهام تلحق بالدين ، والدين برىء منها ، لذا ينبغى استخدام العقل ، وهذه دعوة نجدها حاضرة فى الدين الإسلامى بشكل قوى ، يقول تعالى ساخرا من قوم إبراهيم عليه السلام الذين اعتمدوا التقليد فى الإيمان بآلهة لهم : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِه عَالِمِينَ (٥١) إِذْ قَالَ لأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ (٥٢) قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ (٥٣) قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ (٥٤)﴾[١] ، وهذا ما نبه الشاعر على خطورته ، إذ قال[٢] :

عاشوا كما عاش آباء لهم سَلَفوا ... وأورثوا الدين تقليدا كما وَجَدوا

فما يُراعُون ما قالوا وما سمِعوا ... ولا يُبالون من غيٍّ لمن سجدوا

إن الشاعر وهو يتناول مسألة الذات الإلهية، لم يقف عند مستوى الإثبات، والتوحيد، بل حاول أن ينظر إليها من زاوية بعض المفاهيم، كالزمان والمكان ، والحركة، والسكون ، والقدم ، والحدوث، هذا رغم إقراره بأن إدراك كنه الله مما لا يستطيعه الإنسان مهما بلغت درجة علمه ، يقول[٣] :

أما الإله فأمرٌ لستُ مُدركَه ... فاحذر لجيلك فوق الأرض إسخاطا

وهذه حقيقة لا يستطيع أحد أن ينفيها «فالمتناهى ليس فى مكنته أن يحيط باللامتناهى ، ولا المحدود فى وسعه أن يلحق باللامحدود ، والإنسان لا يصف

(١) سورة الأنبياء : الآيات ٥١ - ٥٤ .

(٢) شرح اللزوميات : ١/٤٠٢ .

(٣) نفسه : ٢/ ٣٢٠ .

إلا ما سبق له إدراكه فى تجربته ، أو ما يوجد شبه بينه وبين شىء آخر سبق له إدراكه فى تجربته ، وهذا هو السبب فى عجزنا عن تصور الذات الإلهية»[1] .

• **القدم والحدوث :** لقد أشار الشاعر فى حديثه عن الذات الإلهية إلى قضية القدم ، وما يتفرع عنها من قضايا أخرى ترتبط بها كقضية العالم ، هل هو قديم، أم محدث؟ وكذلك قضية الزمان، والمكان، والمادة. وقبل أن نتناول مسألة قدم الله ، ينبغى أن نشير إلى أن وصف الله بالقديم وصف لم يرد فى الفكر الإسلامى إلا مع المتكلمين، لأن ذلك مما لم يرد فى القرآن الكريم، يقول د. سامى النشار «**ويبدو أن صفة القديم أخذت مكانا هاما فى مجامع المتكلمين ، والسبب في هذا أنه لم يرد فى النصوص الدينية وصف الله بالقدم»**[2] ، وفى ظل هذا الغياب نجد أن المتكلمين ، والفلاسفة قد خاضوا فى هذا الأمر ، وأثبتوا قدم الله ، يقول الشهرستانى : «**والذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد : القول بأن الله تعالى قديم ، والقديم أخص وصف ذاته»**[3] .

أما فيما يتعلق بتصور الشاعر للمسألة فإننا نجده قد وصف الله بالقدم ، وذلك فى عدة نصوص ، منها قوله[4] :

لنا خالق لا يَمْتَرِى العقلُ أنه ... قديم ، فما هذا الحديث المولد

وكذلك قوله[5] :

خالق لا يشك فيه قديم ... وزمان على الأنام تقادم

إن الاعتقاد بقدم الله فهم يتولد عنه الاعتقاد بكونه خالق هذا العالم ،

(١) قضايا العصر فى أدب أبى العلاء ، ص : ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : ٦١٧/١ .

(٣) الملل والنحل ص : ٤٣ - ٤٤ .

(٤) شرح اللزوميات : ٣٨٨/١ .

(٥) اللزوميات : ٤٨٨/٢ .

ومدبره، هذا العالم الذى وجد بعد وجود الله بالذات ، وإجراء هذا القياس لا يعنى إخضاع الله لمقولة الزمان ، فالله وأفعاله لا يخضعان لمثل هذه المقاييس ، يقول د. عبد الرحمن مرحبا : «**ففكرة الزمن لا تنطبق على أفعاله تعالى ، بل تنطبق على الأشياء المادية ، أو على أفعال الإنسان ، وبعبارة أخرى إن خلق الله للعالم أمر ليس له مثيل فى عالم الحس ، فإنه لم يكن هناك حركة قبل خلق العالم ، لأن الحركة إنما تتكون للأجسام ، فإذا لم توجد الحركة لم يوجد الزمن ، إذ الزمن هو مقياس الحركة ، فنحن إنما نعرف عدد السنين والحساب بناء على حركة الأجرام السماوية**»[(١)] وتتبع رؤية الشاعر للمسألة يكشف عن أنه كان يرى حدوث العالم على غرار المتكلمين ، وبعض التأويلات التى اعتبرت أن الفلاسفة المسلمين يقولون بالحدوث، وليس بالقدم[(٢)]، يقول أبو العلاء[(٣)] :

وليس اعتقادى خلود النجوم ولا مذهبى قِدم العالم

وإذا كان الشاعر فى هذا النص يعلن فى وضوح اعتقاده بحدوث العالم ، فإن بعض النصوص يستشد منها أنه يرى قدم العالم، وهذا ما يشى بتناقض فى الرؤية . وإذا كنا سنقف عند تصوره لهذه المسألة فى النقطة الموالية ، فإنه رغم هذا سنشير إلى ذلك باقتضاب شديد . إن الشاعر عندما كان يصف المادة بالقدم كان ينظر إليها بالقياس إلى الإنسان الذى مهما طال عمره فإنه يبقى قصيرا بالنسبة إلى المادة ، وإلى الزمان كما سنرى . وفى ضوء تلك النصوص التى يستشف منها ذلك الاعتقاد نجد بعد الدارسين[(٤)] يرون أن المعرى يعتقد بقدم المادة والعالم، بينما الأمر خلاف ذلك ، يقول د. شوقى ضيف : «**وأصل خامس**

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية : ص ٧٥٢ .

(٢) انظر ما قاله د. عبد الرحمن مرحبا بخصوص عرضه لتصور ابن رشد للمسألة ، نفس المرجع ص : ٥٢ .

(٣) اللزوميات : ٤٧٨/٢ .

(٤) انظر أبو العلاء ولزومياته ص : ٥٨٨ ، وتجديد ذكرى أبى العلاء ، ص : ٢٤٦ .

فى فلسفة أبى العلاء هو القول بحدوث العالم ، وما يتصل به من المادة ، والزمان ، والمكان ، وقد ظن بعض المعاصرين أنه يقول بقدم المادة ، والعالم على نحو ما يقول فلاسفة اليونان ، واستدل على ذلك بمثل قوله :

نرد إلى الأصول وكل حى ... له فى الأربع القُدُم انتساب

وقوله :

آليت لا ينفك جسمى فى أذى ... حتى يعود إلى قديم العنصر

وأبو العلاء يشير فى البيت الأول إلى العناصر الأربعة التى تتركب منها الأجسام ، وهى النار ، والماء ، والتراب ، والهواء ، وظاهر قوله أنه يصفها بالقدم على نحو ما كان يصفها به اليونان وفلاسفتهم القائلون بقدم المادة، غير أنه لا يقصد بالقدم فى هذا البيت وتاليه ما يناقض الحدوث ، وإنما يقصد ما يناقض الحداثة»[1] .

ويتولد عن هذا الاعتقاد القول بفناء العالم أمام خلود الله ، وهذا ما نجده فى قول أبو العلاء[2] :

يدوم القديم إله السماء ... ويفنى بأقداره ما حدث

وما أرغب المرء فى عيشه ... ولكن قصاراه سكنى الجدث

فلو كان الشاعر يقر بقدم المادة لنفى هذا الفناء ، لأن ما لا أول له لا آخر له ، ومن جهة أخرى فإنه إذ أقر بذلك سيشرك المادة مع الله فى صفة من أخص صفاته ، وهى الأزلية، وفى هذا شرك بالله تعالى. وتجنبًا لهذا الاعتقاد نجده يعم بالفناء كل شىء ، سوى الله تعالى . وإذا صح هذا فإن القدم الذى يضفيه على المادة يكون باعتبار أنها المادة الأولى التى منها خلق الله العالم ،

(١) فصول فى الشعر ونقده ص : ١٢٥ .

(٢) إتحاف الفضلاء برسائل أبى العلاء ص : ٣٦٣ .

وهذا يقتضى أن تكون قديمة ، وهذا ما يتأكد من خلال قضية طرحها وهو يناقش قضية العالم ، يقول : «**وكنت أقول للمتكلمين أخبرونى عمن يقول بقدم العالم : أقفا نبك كانت قبل امرىء القيس أم بعده؟**»[1] .

وهكذا نلاحظ أن طبيعة عرض الشاعر للمسألة ، وهى طبيعة يلفها الغموض ، كانت وراء تلك القراءات المختلفة لتصوره بخصوص هذه النقطة .

قلنا سابقا إن الشاعر وصف الله بالقدم ، وهذا ما يتولد عنه بشكل ضمنى الإقرار بعدم خضوعه لمفهوم الزمان، والمكان اللذين تخضع لهما سائر الكائنات الأخرى ، فالله فوق الزمان والمكان ، لأنه لم يتقدمه زمان فيخضع لمقاييسه ، يقول د. عبد الرحمن مرحبا عن الأطراف المكونة لهذا الوجود : «. . . . وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شىء ، ولم يتقدمه زمان ، وهذا أيضا اتفق الجميع على تسميته قديما وهذا الموجود إنما يدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى . . .»[1] وهذا ما أثبته أبو العلاء فى قوله[3] :

والله أكبر لا يدنو القياس لـه ... ولا يجوز عليه كان أو صارا

وإذ كان أبو العلاء ينفى عن الذات الإلهية القياس ، والخضوع للزمان والتغيير ، فإن له بعض الأبيات التى يوهم ظاهرها أنه يرى خلاف هذا ، وذلك فى قوله[4] :

قُلتم لنا خالق حكيم ... قلنا صدقتم كذا نقول
زعمتموه بلا مكان ... ولا زمان ألا فقولوا
هذا كلام له خبىٌّ ... معناه ليست لنا عقول

(١) رسالة الصاهل والشاحج ص : ١٩٠ .
(٢) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص : ٧٥٤ .
(٣) شرح اللزوميات : ٢/١٥٨ .
(٤) نفسه : ٢/ ٤١٠ .

فهذا الأبيات فـهمها بعض الدارسين على أن الشاعر يكذب فيهـا من يعتقد عدم خـضوع الله للزمـان والمكان ، يقول د. طـه حسين : «**ولم يستطع هذا الفـيلسوف أن يتـصور وجـودا خـارج الزمان والمكان ، فـجزم بأن الله فى زمـان ومكان ، وزعم أن مـن خـالف ذلك فـليس له عـقـل ، وفى ذلك يقـول مناظرا المسلمين وعـامة المتدينين من أتـباع الرسل**»[1] ، ورغم مـحاولة د. طه حـسين تفسيـر هذه الأبيات بالرجوع إلى مفهوم الزمـان والمكان عند الشاعر كما فـهمها هـو ، لكى لا يجعله يقـول بخضوع الله تعالى لذينك المفـهومين ، وذلك حين قال : «**والحق أنك إذا لاحظت ما قدمنا من رأى أبى العـلاء فى الزمان ، رفعت كثيرا من ثقل اللوم الذى وُجه إليه ، فإن أبا العلاء لا يعرِّف الزمان[2] بأنه حركة الفلك حتى يلزم من قوله بأن الله فى زمان أن يكون وجوده مقيسا بحركة الفلك وهو المحال الذى يفر منـه المتكلمون عامة ، إنما يرى أبو العـلاء فى الزمان معنى ربما ضاقت اللغـة عن التعبير عنه ، ولم يـكن من ألفاظها ما يدل عليـه ، فالزمان موجـود عنده قبل الفلك ، إن صح أن يسبق الفلك بوجـود ، لأن أبا العلاء يرى قدمه**»[3] .

إن د. طه حسين يريد أن يثبت أن الزمان الذى رأى الشاعر أن الله يخضع له ليس هو الزمان الذى ينشـأ من حركة الأجـرام السماوية ، فتكون السـاعات والدقائق، والليل والنهار، السنوات والشهور. . . (وهذا هو الزمان المحدث) ، بل هو زمان أزلى وقديم، وهذا الاعتقاد يؤدى حسب تصور المتكلمين إلى وجود قديمين ، وفى هذا شرك بالله تعالى ، وإذا كان د. طه حسين حاول تفسير تلك الأبيات فى ضوء تفسيره لرؤية المعرى للزمن، والمكان، والعناصر الأخرى ، فإن

(١) تجديد ذكرى أبى العلاء ص : ٢٥٩ .

(٢) توصـل د. طـه حـسين إلى أن الشاعـر يقـول بقـدم الزمـان والمكان والمـادة وبخلودهـم (نفسه ص : ١٤٩) .

(٣) نفسه : ٢٥٩ - ٢٦٠ .

الحبيب حمادى يذهب إلى أن هذه الأبيات دليل على أن الشاعر لا يصدق عدم إخضاع الله لتلك المفاهيم ، يقول : «**فترى إيمانه بالإله فيه افتراضا جدليا ، يقيم به الحجة على بلاهة المؤمنين فى سخرية لاذعة تضع حدا لتجاهل العقل ، وتزرع الشك فى النفوس ، فإذا سلم العالم بوجود الخالق ، وسلم بقدمه فلن يسلم مطلقا بأنه لا يحده زمان ولا مكان ، وإلا فإن الناس قد فقدوا عقولهم**»[1] ، كل هذا فى الوقت الذى يبدو أن الشاعر يريد أن يبقى الله خارج هذه المقاييس التى خلقها هو، فلا ينبغى أن نطلقه على الذات الإلهية ، فلا نقول هى محددة بزمان ومكان ، ولا نقول عكس ذلك ، ويكون تصور الشاعر المضمن فى تلك الأبيات هو «**ما يعنيه المؤمنون بقولهم إن الله موجود فى كل مكان وزمان أى إنه أزلى أبدى لا حد له ولا نهاية**»[2] ، وفى نفس الوقت نجده ينعى على المتكلمين والفلاسفة خوضهم وجدالهم الطويل والمرير فى هذه المسألة التى شغلت بالمسلمين ، وأسالت مدادا كثيرا .

- **الحركة والسكون** : لقد تعرض الشاعر لهذه القضية وهو يتحدث عن الذات الإلهية ، فنفى عن الله الحركة ، وذلك فى قوله[3] :

أما ترى الشُهْبَ فى أفلاكها انتقلت   بقُدرة من مليك غيرِ مُنتقل ؟

وهذه هى الإشارة الوحيدة - فى حدود علمنا - التى وصف الشاعر فيها الله بعدم الحركة . وقد ذهب بعض الدارسين إلى أنه بهذا الموقف يخالف المسلمين الذين ينزهون الله عن أن يوصى بذلك ، يقول د. طه حسين «**غير أن أبا العلاء يفارق المسلمين ، ويوافق من اليونانيين أرسطاليس في إثبات أن الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا منتقل، أما المسلمون فينزهون الله عن أن يوصف بالسكون**

(١) المعرى وجوانب من اللزوميات ص : ٧٦ .

(٢) الفلسفة العربية عبر التاريخ ص : ١٩٣ .

(٣) اللزوميات : ٢/٣٢٩ .

والحركة أن السكون عجز ولأن الحركة عرض وكلاهما عليه محال»[1] ، وحسب هذا الفهم يكون الشاعر قد حاول مقاربة الذات الإلهية من هذا الجانب، هذا فى الوقت الذى ينفى ذلك، ويجعله مستحيلا، لكن يبدو أن طبيعة الصياغة تجمعت فى بلورة هذا المعنى ، فهو عندما أثبت للشهب الحركة أراد أن ينفى عن الله تلك الحركة دون أن يكون قصده ثبات السكون له ، يقول الجندى :

«وقد زعم بعضهم أن أبا العلاء ، لما نفى الانتقال الذى هو حركة عن الله تعالى أثبت له السكون ، وهذا غير صحيح لأن السكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما ليس من شأنه أن يتحرك لا يكون ساكنا ، والموصوف بهذا لا يكون متحركا ولا ساكنا ، وأبو العلاء ، نفى فى هذا البيت الحركة عما ليس من شأنه الحركة ، فلا يلزمه بذلك إثبات السكون»[2] .

أما فيما يتعلق بمسألة الصفات فإننا نلاحظ أن الشاعر أراد أن يتناول المسألة بعيدا عن حظيرة المتكلمين والفلاسفة ، فلم يخض فى ذلك الجدال الحاد الذى كان بين المثبتين ، والمعطلين للصفات الإلهية ، إذ كان يكتفى بإثبات الصفات لله سبحانه وتعالى ، وهى نفسها التى تتردد فى القرآن الكريم ، ويتلفظ بها المسلمون فى كل مكان وزمان ، من هذا قوله[3] :

لم يُحْصِ أعدادَ رملِ الأرضِ ساكنُها ... وكل ذلك عند الله محصورُ

وكذلك قوله[4] :

الله عالم غيب لا أحاوله ... من ذى نجوم ولا أبغيه فى الكَهَنِ

---

(١) تجديد ذكرى أبى العلاء ص : ٢٥٦ .

(٢) الجامع فى أخبار أبى العلاء : ص ٢٥٦ .

(٣) شرح اللزوميات : ٢/ ٧٨ .

(٤) اللزوميات : ٢/ ٥٥١ .

وأيضا قوله[1] :

أُقِرُّ بأن لى ربا قـديـرا ولا أَلْقَى بدائعـه بجَحْد

إلى غير ذلك من الصفات التى لا يتجاوز عرضها هذا المستوى من التناول أى أنه لم يخض فى طبيعة علاقة الصفات بالذات الإلهية ، كما لم يحدد الصفات التى ينبغى أن نطلقها على الله ، والتى لا ينبغى أن نصفه بها على غرار ما نجده عند المعتزلة مثلا ، إذ اكتفى بإعلان فرادة الذات الإلهية وتميزها ، تنزيها لها عن أى تشبيه ، أو تجسيد ، فى حين أننا نجد المعتزلة الذين تناولوا الذات الإلهية ، حاولوا تنزيه الله عن أى تشبيه ، وتجسيد خاضوا فى قضية الصفات على ذلك الأساس ، وعرفوا بالمعطلة ، لأنهم ينفون عن الله الصفات مع اختلاف ملابسات ذلك المفهوم التعطيلى بين النسبية والإطلاق عند أعلام الفكر الاعتزالى ، يقول د. سامى النشار : «**ونرى من هذا أن جهما لا ينفى الصفات الأولية ، وإنما يحاول فقط تنزيه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بها من شوائب التمثيل ، والتشبيه ، فاحتفظ الله بصفات القدرة ، والإيجاد ، والفعل ، والخلق ، والإحياء ، والإماتة ، وأنه ليس معطلا بإطلاق ، وإنما كان ينكر التشبيه الذى انتشر على يد الحشوية**»[2] .

والمعرى بتنكبه الخوض فى قضية الصفات بهذه الطريقة يريد أن يبقى بعيدا عن هذا المعترك ، وعند ذلك الجدال الحاد الذى دار بين المتكلمين ، وماذا يفيده ذلك وقد أعلن أن الذات الإلهية فوق التحديد ، وذلك فى قوله[3] :

ضَلُّوا عن الرُّشْدِ فمنهم جاحدٌ جَحِدٌ أومن يَحُدُّ وهـل لله تَحْديـدُ ؟

(١) شرح اللزوميات : ٢/ ٩ .
(٢) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : ١/ ٢٦٣ .
(٣) شرح اللزوميات : ١/ ٤١٦ .

بل نه لم يكتف بذلك، بل نعى على المعتزلة موقفهم من قضية الصفات ، فقال[1] :

إذا كنت من فرط السفاهة مُعَطِّلاً فيا جاحدُ اشْهَد أنَّنى غيرُ جاحد

قد يكون هذا السلوك من الشاعر ناتجا عن موقفه من المعتزلة خاصة ، والمتكلمين عامة ، ذلك الموقف الذى يؤاخذهم من خلاله على سلوكهم في ظل مجتمع يعيش التمزق والضياع ، كما قد يكون راجعا إلى عامل أمنى اتقاء لشر الفقهاء والحكام، وما أكثر مثل هذه المواقف فى صفوف بعض المفكرين، والعلماء ، والفلاسفة المسلمين[2] .

ب - المادة والزمان والمكان :

● المادة : أشرنا سابقا إلى أن الشاعر وصف الله بالقدم ، ونفى هذه الصفة عن كل ما عداه ، وهذه الصفة هى أخص صفة لله تعالى ، وذلك فى قوله[3] :

وخلٍّ من صورّ الأشباح مقتدرا يحلُّها ، فهو رب الدهر والقدم

وكذلك فى قوله [4] :

وعالم ظل فيه القول مختلفا ومحدث هو من ربٍّ له القدم

وفى ضوء هذا يبدو أن تصور الشاعر للعالم تصور كلامى، لأن المتكلمين يعتبرون هذا العالم محدثا، لكن يبدو أنه لم يحدد طبيعة خلق الله لهذا العالم، هل خلقه من عدم؟ أم خلقه من مادة، وإذا كان ذلك ، فما طبيعة تلك المادة؟

(١) شرح اللزوميات : ٤١٦/١ .
(٢) ابن رشد الشعاع الأخير ص : ١٢٢ - ١٢٣ .
(٣) اللزوميات : ٤٤٥/٢ .
(٤) نفسه : ٣٩٨/٢ .

كل هذا لم يخض فيه الشاعر، وترك ما جاء فى كلامه من حديث عن العنصر الأول ، أو العناصر الأخرى محط تأويلات ، خاصة وأنه قد وصف كل ذلك بالقدم ، كما فى قوله حيث وصف العنصر الأول[1] :

آليتُ لا ينفك جسمى فى أذى حتى يعود إلى قديم العنصر

وإذا رجعت إليه صارت أعظمى تربا تهافَتُ فى طوال الأعصُر

كما وصف العناصر الأربعة الأخرى وهى النار، والهواء، والماء، والتراب بالقدم، وذلك فى قوله[2] :

تُرَدُّ إلى الأصول وكل حى له فى الأَربع القُدْمِ انتساب

وهذا الوصف هو ما جعل الدارسين يرون أن الشاعر يرى قدم المادة ، وأزليتها ، وفى هذا شرك بالله تعالى ، لأن القول بهذا يؤدى إلى الاعتقاد بوجود قديمين ، فى حين أن مراد الشاعر بالعنصر القديم يبقى غامضا ، ومبهما يصعب تحديد القصد منه يقول د. اليازجى: «ولا يسمى المعرى هذا العنصر ، ولا يخصصه بوصف غير القدم والأزلية ، ولعله يريد به المادة المعنوية التى يسميها الفلاسفة الهيولى على أن المفهوم من بعض أقواله أن هذا العنصر القديم الطاهر الذى تتألف منه الأجسام هو التراب»[3] .

وبناء على هذا الحكم الذى قدمه اليازجى ، وبناء على ما توصلنا إليه سابقا بخصوص كون الشاعر لم يتطرق إلى طبيعة خلق الله للعالم ، فإنه لم يتناول بالحديث المادة الأولى التى خلق منها هذا العالم ، وهى التى يسميها أرسطو الهيولى ، وعليه فإن مقصديته بالعنصر ، أو بالعناصر الأخرى تتجه صوب مكونات الأجسام الحية ، وهذا ما نجده فى النصين السابقين .

(١) شرح اللزوميات : ٢/ /٢٢٨٨ .

(٢) نفسه : ١/ ١٢٠ .

(٣) أبو العلاء ولزومياته ص : ٥٨٨ .

ومهما يكن قصد الشاعر بكلمة «عنصر» أو «عناصر» فإن الاعتقاد بأنه يصف كل ذلك بالقدم يبقى حكما قابلا للنقاش ، ذلك أن لفظة القدم التى كان يطلقها على تلك العناصر لا يقصد بها الأبدية والأزلية ، وإنما كان يطلقها مقيسة بالإنسان .

لقد افتن الشاعر فى التلاعب بهذه الصفة، وهو يتحدث عن مصير الإنسان، وخاصة مصير جسده بعد الموت الذى ينحل ، ويرجع إلى أصله ، يقول أبو العلاء[1] :

فلا يُمسِ فخَّارا من الفخر عائد	إلى عنصر الفخار، للنفع يُضْرَبُ
لعل إناء منه يصنع مرة	فيأكل فيه من أراد ويشرب
ويُحمل من أرض لأخرى وما درى	فواها له بعد البلى يتغرب!

إنه خيال الشاعر الذى تتبع عملية التحول التى تصيب الأجسام بعد الموت، وما يطرأ عليها من تغيير ، إذ تتحول بعد فترة من الزمن إلى تراب ، هذه المادة التى خلق منها الإنسان ، وإليها يعود ، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المادة تستغل فى كثير من أنواع الصناعات ، ومن بينها صناعة الفخار كما هو الأمر فى هذه الأبيات ، ولا يستبعد فى هذا الإطار أن يشتغل الفخار على تراب هو الصورة النهائية لجسم ميت ، أو لأجسام ميتة ، هذا التصور للمادة نجده عند الشاعر فى قصيدته المشهورة التى رثى بها الفقيه الحنفى أبى حمزة[2] :

سر إن استطعت، فى الهواء رويدا	لا اختيالا على رُفات العباد
رُبَّ لحد قد صار لحدا مِرارا	ضاحك من تَزاحُم الأضداد
ودفين على بقايا دفين	فى طويل الأزمان والآباد

(1) شرح اللزوميات : ١/١٠٦ .

(2) سقط الزند ص : ٧ - ٨ .

وبناء على هذا لا ينبغى أن نعتبر التحول الذى يصيب ذلك العنصر دليلا على بقائه ، وخلوده وأنه بذلك قديم ، فالعنصر (المادة) حسب هذا الفهم يفنى ، وفناؤه يوحى به أمران : الأمر الأول : إن ذلك العنصر بعد تحوله إلى صورة أخرى لا يدخل مرة أخرى فى عملية الخلق من جديد لكائن حى ، وبناء على هذا فالشاعر عندما قال «لعل إناء يصنع منه مرة» (البيت) يبدو أنه لا يقصد المادة الأولى التى منها خلق الإنسان ، فذلك شىء لم يخض فيه ، ولذا لا ينبغى أن يفهم من معنى التحول الذى تعكسه هذه الأبيات ، وغيرها أنه دليل على بقاء العنصر، وخلوده ، فالتراب موجود منذ خلق الله العالم ، وهو يدخل فى عدة صناعات ، ولا شىء يمنع من أن يختلط ذلك التراب بالمواد التى ينحل إليها جسد الإنسان بعد الموت . الأمر الثانى : اعتقاده الواضح بفناء العالم ، هذا الفناء الذى يشمل جميع أجزاء هذا العالم ومكوناته .

إن تداخل الرؤية الشعرية المفعمة بالخيال المتولد عن إطالة التأمل فى هذا الكون ، وفى العوامل التى تعترى كثيرا من مكوناته بصفة لازمة بطبيعة الموضوع ذى الاتجاه الميتافيزيقى تجعل الصياغة تخرج عن إطارها الضيق والتقريرى لتبحث عن معادل فنى آخر يكون أنسب ، وأرحب لاحتواء الفكرة احتواء فنيا ينقل أحاسيس الشاعر ، وعواطفه ، وهو الأمر الذى يجعل عملية البحث عن رأى دقيق له فى المسألة يتطلب عدم الوقوف على حرفية الألفاظ ، أو الاقتصار على حقيقة المعانى ، وهذا ما وقع فيه بعض الدارسين حين أثبتوا أن الشاعر يقول بقدم المادة بمجرد أن وجدوا لفظة القدم مجاورة للمادة ، أو للعناصر الأربعة متناسين أن الشاعر أعلن فى وضوح رأيه حين قال بحدوث العالم[1] :

وليس اعتقادى خلود النجوم ... ولا مذهبى قدم العالم

(١) اللزوميات : ٢/٤٧٨ .

وما ينشأ عن هذا الاعتقاد من إقرار بحدوث الزمان، والمكان، والمادة حتى تتسق الرؤية ، وتتوحد .

• **الزمان والمكان** : يعرف أبو العلاء الزمـان والمكان بقوله : **«وقد حددته حدا مـا أجدرَه أن يكون قد سُبِقَ إليه إلا أنى لـم أسمعه ، وهو أن يقـال : الزمان شىء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدرَكات ، وهو فى ذلك ضد المكان، لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشـتمل على شىء ، كـما تشتـمل عليه الظروف»**[1] ، وقال فى اللزوميات[2] :

مكان ودهر أحرزا كـل مُدرِك ... وما لهما لون يُحس ولا حجم

وقال كذلك[3] :

أما المكان ، فثابت لا ينطوى ... لكن زمانك ذاهبٌ لا يثبُتُ

إن تعريف أبى العلاء للزمان والمكان تعريف موفق كما يرى اليظى ، الذى يقول : **«وتأمل التعريف العلائى للزمن يدل على أنه مقنع ومقبول ، فواضح أن أقل جزئيات الزمن شامل فى وجوده جميع المدركات فى الكون ، وليس كذلك الجزء المتناهى فى الصغر من المكان المطلق»**[4] .

إلا أن الشاعر وهو يتحدث عن مفـهوم الزمن ألحق به صفة القدم مما جعل بعض الدارسين يذهبون إلى أنه يقـول بقدمه وخلوده ، وبتأمل تصـوره للزمان من خلال النصـوص التى سنورد بعضا مـنها نلاحظ أن صفـة القدم تأتى عنده مقـرونه بعمر الإنسان الذى قـد يطول ، وقد يقصـر ، والذى رغم ذلك يبقى قصيرا جدا بالنسبة للامتداد الزمنى ، ومن ثم لا يمكن لأحد أن يقيسه ، أو أن

(١) رسالة الغفران ص : ٤٢٦ .
(٢) اللزوميات : ٢/٣٧٨ .
(٣) شرح اللزوميات : ١/٢٤٢ .
(٤) المتنبى وأبو العلاء المعرى ص : ١٣٥ .

يحده ، وعلى هذا فإن تحديد الزمن يبقى فوق قدرة الإنسان وتصوره ، لأنه أقدم منه وأطول ، يقول أبو العلاء[1] :

خالق لا يُشَكُّ فيه قديم   وزمان ، على الأنام ، تقادم

فالزمان قديم بالقياس إلى الإنسان ، أما بالنسبة لله فإنه ليس كذلك . إن القدم المطلق صفة خاصة بالله تعالى خالق هذا الكون ، لأنه لا يخضع لمقولة الزمان والمكان ، والقول بذلك ينشأ عنه السقوط فى التجسيم ، والتشبيه ولذا فإن الشاعر حين قيد الزمان فى هذا البيت لم يكن يريد «**أن يلهينا عن روحه الفلسفى**»[2] كما قال د. طه حسين ، وإنما يقدم تصوره للزمن ، ويرى د. عبد الجليل حسن أن الزمن عند المعرى «**قديم بالنسبة لتلك الأجيال المتعاقبة، وليس قديما كقدم الله ، لأن المعرى نفسه وصف العالم كله بالحدوث ، والله وحده هو القديم**»[4] . إلا أن المتتبع لمقولة الزمن عند المعرى يجد أبياتا يشتم منها معنى القول بخلوده ، وعدم فنائه ، وهى رؤية تحمل فى طياتها بشكل قوى الاعتقاد بقدم الزمن ، لأن ما لا يفنى يستوجب الاعتقاد بقدمه ، الأمر الذى ينشأ عنه تناقض فى موقف الشاعر إذا صح التصور الأخير ، إلا أن قراءة متمعنة لبعض تلك النصوص تبعد صفة التناقض عن تصوره ، كما أنها تكشف عن السرعة التى قرئت بها تلك النصوص من طرف بعض الدارسين مما أدى بهم إلى الجزم بالقول بأن يعتقد قدم الزمن ، يقول الشاعر[4] :

أرى زمنا تقادم غير فان   فسبحان المهيمن ذى الكمال
قد اكتَحلت عيونٌ للثُرَيَّا   بما يُرْبى على كُثُب الرِّمال

(١) اللزوميات : ٢/٤٨٨ .
(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء ص : ٢٦١ .
(٣) الحياة الأدبية فى الشام ص : ٢٦٤ .
(٤) اللزوميات : ٢/٣٤١ .

إن البيت الأول يحمل معنيين ، أو صفتين، صفة القدم، وصفة الخلود ، وهما صفتان ألحقهما الشاعر بالزمان كما يبدو ، غير أن الرجوع إلى ما قلناه سابقا عن كون صفة القدم صفة نسبية، تجعلنا نرى أن الصفة هنا تبقى حاملة لنفس الدلالة ، أما صفةالخلود التى يترجمها قوله : «غير فان» فإننا نستطيع القول إن لها ارتباطا معينا بالتصور الذى ذهبنا إليه حين قلنا إن الإنسان، وهو ينظر إلى الزمن يرى أنه مستمر بينما هو (الإنسان) فإن منقض ، فتكون صفة الخلود صفة نسبية كذلك ، وهذا يتأكد بما يقدمه البيت الثانى من معنى ، إذ يضيء شيئا من ذلك ، ذلك أن الشاعر يشير فيه إلى الزمن الطويل الذى عاشته الثريا ، ذلك الزمن الذى يفوق عدد حبات كثب من الرمل ، وهذا ما يجعل الإنسان يحس بعظمة الزمان أمام ضآلة عدد السنين التى يعيشها ، كما يتأكد هذا الطرح بما نجده فى قوله[1] :

نزول كما زال أجدادنا ... ويبقى الزمان على ما ترى

نهار يُضيءُ وليلٌ يَجيء ... ونجم يَغور ونجم يُرى

كما أننا نستطيع تفسير صفة الخلود هنا بكون الشاعر يقصد بها استمرارية الزمن على مستوى العالم الآخر ، بمعنى أن مفهوم الزمن كما تصوره المعرى لا يفنى بفناء هذا الوجود ، ذلك أن العالم الآخر يخضع كذلك لمفهوم الزمن بدليل اعتماده مقياسا للأيام فى عدة آيات قرآنية مثل قوله تعالى : ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[2] وذلك قوله تعالى : ﴿تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[3] ، إذن فالشاعر لم يتصور غياب مفهوم الزمن عن

(١) شرح اللزوميات : ١/٩٧ .

(٢) سورة الحج : الآية : ٤٧ .

(٣) سورة المعارج : الآية : ٤ .

أى مظهر من مظاهر هذا الكون المادى ، كما أنه لم يتصور عدم حضوره فى العالم الآخر وهذا ما صرح به أثناء رده على من اعترض عليه فى البيت الثانى من البيتين الآتيين[1] :

يقولون إن الدهر قد حان موته ... ولم يبق فى الأيام غير ذَماء

وقد كذبوا ، ليس الزمان بمُنْقَضٍ ... فلا تسمعوا من كاذب الزعماء

فقال «**ولابد أن تكون الآخرة فى زمان ، يحدث منه شىء فى إثر شىء ، وقد نطق به الكتاب العزيز**»[2] .

أما المكان فيعرفه الشاعر بقوله[3] :

أما المكان ، فثابت لا ينطوى ... لكن زمنُك ذاهبٌ لا يثبُتُ

وكذلك فى قوله[4] :

حوانا مكان لا يجوز انتقاله ... ودهر له بالسَّاكِنيه مرور

وأيضا فى قوله[5] :

مكان ودهر أحرزا كل مدرك ... وما لهما لون يُحَسُّ ولا حجم

حيث وصفه بالثبوت ، والاستقرار ، وعدم التنقل ، كما وصفه بالإحاطة «بكل ما تدرك العقول»[6] ونفى عنه اللون، والحجم ، لكن الملاحظ على هذه

(١) شرح اللزوميات : ١/٧٨ .

(٢) زجر النابح ص : ١٣ والشطر الأول من البيت الثانى روايته فى الديوان ، «وقد كذبوا ما يعرفون انقضاءه» شرح اللزوميات ١/٧٨ .

(٣) شرح اللزوميات : ١/٢٤٢ .

(٤) نفسه : ٢/٦٧ .

(٥) اللزوميات : ٢/٣٧٨ .

(٦) تجديد ذكرى أبى العلاء ص : ٢٤٩ .

التعريفات هو غياب صفة القدم، أو صفة الحدوث عنها، وهذا السكوت يوحى بالقول بالحدوث ، لأن الإقـرار بحدوث الزمان والمادة يفتـرض الإقرار بحدوث المكان حتى تتسق رؤيته حول الوجود .

وأمام هذا الوضع اعـتقد بعض الدارسين أن رؤية الشاعـر بخصوص المادة والزمان ، والمكان يطبـعهما التناقض ، من هؤلاء د. حـماد أبو شاويش الذى شايع في هذا الموقف الدكتور طه حسين ، وحـامد عبد القادر ، يقول : **«ومن هنا لا نستطـيع أن نثبت لأبى العلاء رأيا مـحددا فى هذه المسـألة ، وكل ما يمكن قوله فى هذا الشأن إن أبا العلاء كان يناقض نفـسه مناقضة صريحة»**[1] . ويبدو أن مثل الأحكام لا تتـصف بالدقة ، لأن أصـحابها لـم يحـاولوا أن ينظروا إلي نصوص الشاعـر نظرة شمولية ، ويقارنوا من خلالهـا بين النصوص التى يفهم منها معنى الحدوث ، والتى قد توحى بمعـنى القدم ، كما لم يحاولوا أن يمعنوا النظر فى النصـوص التى ترد فيـها صـفـة القـدم مضـافة إلى تلك المفـاهيم ، ويبحثوا عن الخصوصية الدلاليـة التى تحملها هذه الصفة ، الأمر الذى أوقعهم فى تلك الأحكام التى تبدو جائرة فـى بعض الأحيان باعتبار مـا يتولد عنها من القول بأن نظرة الرجل لتلك المفاهيم نظرة يساير فيـها الفلاسفة اليونانيين الذين يرون قدمها ، وما ينشأ عن هذا التـصور من الاعتقاد بأن هذا الوجود لم يكن مسبوقا بلحظة العدم التى يقرها الدين الإسلامى .

جـ - *الجبر والاختيار* :

تعتبر مـسألة الجبر والاختيار من المسـائل الشائكة فى الفكر الإسلامى التى استعصى على الفقهاء ، وعلماء الكلام ، والفـلاسفة الحسم فيها بشكل نهائى لدرجة يستطيع معها الإنسان وضع نفسه فى اتجاه معين، يحدد من خلاله طبيعة حياته ، وطبيعة ما يصدر عنه من أفـعال ، وما يصيبه من أحداث ، ووقائع ،

(١) النقد الأدبى الحديث حول شعر أبى العلاء ص : ١٧٤ .

ويحدد درجة مسؤوليته فى ذلك ، ويجيب عن سؤال جوهرى يلازمه طيلة حياته ، وهو : هل لله تعالى دخل فى حياته بكل مظاهرها أم لا؟ يقول أحد الباحثين: «**بالرغم من ذلك ، فلم يتفق العلماء، والباحثون فيها عن رأى واحد ، ولا استطاعوا أن يتفقوا على الحلول التى تزيح الشبه والشكوك حول أفعال الإنسان وتحديد المسؤولية المترتبة عليها**»[1] .

ونتيجة لهذه الصعوبة فى التحديد ، والضبط انقسم الناس إلى فريق يؤمن بجبرية الإنسان ، وفريق يؤمن بحريته فى خلق أفعاله ، كما تولد عن ذلك موقف نعت بالتوسط بين الجبر والاختيار ، وحاول كل فريق أن يدعم موقفه بآيات من القرآن الكريم ، أو بأحاديث نبوية يفسرها حسب الخلفية التى تتلاءم وموقفه من المسألة ، ومما فسح المجال لهذه الاختلافات أن تنمو نموا كبيرا عدم الجزم فيها على عهد الرسول ﷺ[2] .

إن الجبر هو سلب الإنسان كل قوة ، أو استطاعة على الفعل ، أو خلق أى شيء بمحض إرادته ، يقول الشهرستانى : «**إن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلي الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ... والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر**»[3] ، والإنسان حسب هذا التصور الجبرى مسلوب الإرادة تحت قوة غيبية فرضت عليه ما فرضت من

(١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص : ٧٧٢ .

(٢) ويرجع هاشم معروف الحسينى ذلك إلى العوامل التالية : (١) أن المسلمين حينئذ كانوا يتقيدون بحرفية النصوص ، (٢) أنهم اتجهوا بكل إمكاناتهم المادية والفكرية إلى الفتوحات وتوسيع رقعة الإسلام (٣) نهى الرسول ﷺ عن الخوض فى ذلك، المصدر السابق ص: ١٧٧ بتصرف .

(٣) الملل والنحل ص : ٨٧ .

قوانين تحكمه، وتوجهه، وتحدد مصيره ، فجنة أو نار تبعا لذلك . أما أصحاب التيار الإرادى فيـذهبون إلى أن الإنسان حر فيما يقدم عليـه من أفعال حسنة أو قبيـحة ، وأنه مسؤول عمـا يأتيه من ذلك ، ومن ثم يتوجب عليـه العقاب أو الثواب ، ومن أشهر دعاة هذا المذهب المعتزلة .

إن أصحاب التيار الجبرى وهم يصوغون موقفهم ذاك كانت تدفعهم الرغبة فى إثبات القدرة الشاملة ، والمطلقة لله تعالى دون مشاركة الإنسان له في شيء من ذلك ، هذا بغض النظر عن كونهم وجدوا فـيه ما يمكن أن يضع **«مسئولية تصرفاتهم وجورهم على الخالق ، وتسهل لهم ممارسة الشهوات والملذات»**[1] .

أما أصحـاب التيار الاختيارى فكان من أهدافـهم نفى الظلم عن الله تعالى الذى يتـحقق - حـسب تصورهم - فى حـالة إجبـار الإنسان على فـعل ، أو سلوك قبيحين ثم معاقبـته على ذلك ، وهذا الموقف ينسجم مع مذهب المعتزلة فى العدل الذى هو أصل من أصولهم الخمسة .

وإزاء هذين المذهبين وجد مذهب ثالث عـرف بمذهب التوسط ، وأصحاب هذا المذهب لا يقولون بالجبر المطلق ، ولا يقـولون بالاختيار المطلق ، ولكنهم يثبـتون للعـبد قدرة غـير مؤثرة ، ومن بين الذين يأخـذون بهذا المذهب فـرقة الإمامية ، إذ **«وقفوا موقفا وسطا بين المعتزلة ، والأشاعرة ، فلم يذهبوا إلى رأى الأشاعرة ، ولا إلى رأى المـعتزلة ، وأتباعهـم القدرية ، فقالوا إن الإنسـان موجد لأفعاله ، ولكن بالقدرة التى أودعها الله فـيه ، وبتلك القدرة بعد وجود الدواعى للفعل ، وانتـفاء الموانع عنه يصدر الفعل من الفـاعل ، وينسب إليه مباشـرة كما ينسب الإحراق إلى النار، فى حين أنها لا تؤثر الإحراق إلا بعد اتصالها بالجسم، وانتفاء الموانع عن تأثيرها فيه»**[2] .

(١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص : ١٧٢ .

(٢) نفسه ص : ١٨٣ .

كان هذا تمهيدا لابد منه نستضىء به ونحن نحاول أن نعالج خصوصية الطرح العلائى للمسألة من زاوية الشاعر الذى يحدد رؤيته للعالم بطريقة قد تختلف عن طريقة الفيلسوف ، أو المفكر ، أو العالم ، لأن الشاعر لا يعلن مواقفه ، ورؤاه فى شعره بصيغة محددة ، ودقيقة ، يسهل رصدها من أول قراءة ، فالرؤية عنده عصية عن الحصر أحيانا لأنه لا يقدم موقفه صراحة ، وبشكل محدد كما رأينا لدى التيارات التى تجاذبتها المسألة، فهو كما يعلن موقفه الجبرى ، يعلن موقفه الاختيارى ويدعو إلى التوسط فى المسألة ، وأحيانا أخرى لا يعلن شيئا فيكتفى بالحياد، وعدم الخوض فى المسألة كما فى قوله[1] :

وإن سألوا عن مذهبى فهو خَشْيَةٌ ... من الله ، لا طَوْقًا أبثُّ ولا جَبْرا

إنه يقرر توقفه عن الأخذ بغير خشية الله ، غير مدفوع إلى ذلك بموقف خاص فى قضية الجبر والاختيار[2] .

وأما هذا التنوع فى رؤى الشاعر ، ومواقفه لا ينبغى الاعتقاد بأنه يستعرض مختلف المواقف التى اتخذها الآخر ، وعرفتها الساحة الفكرية الإسلامية دون أن يدلو بدلوه فى المسألة ، وأنه بناء على ذلك لم يكن له تصور ما حولها ، أو أنه متناقض فى آرائه ، وتصوراته إلى غير ذلك من الأحكام التى نرجىء البت فيها إلى ما بعد دراسة ، وتحليل نصوص الشاعر التى تخوض فى المسألة .

إن النصوص التى يستشف منها جبرية الرجل كثيرة جدا ، وهى نصوص إذا كانت تحدد موقفه فإنها تعين كذلك الظواهر ، والأمور التى يكون الإنسان فيها مجبرا ، ومن بين تلك الظواهر الحياة ، والموت اللتان لا دخل للإنسان فيهما ، يقول أبو العلاء[3] :

(١) شرح اللزوميات ٢/ ١٣٤ ، ويقصد بالطوق هنا : القدرة ، أى الاختيار والإرادة .
(٢) الفكر والفن فى شعر أبى العلاء المعرى ص : ١٢٩ .
(٣) شرح اللزوميات : ٢/ ٨١ .

ما باختياريَ ميلادى ، ولا هَرَمِى   ولا حياتى ، فهل لى بعدُ تَخْيِير؟

وهو معنى يتردد كثيرا فى شعره ، نجد فى قوله[1] :

ولـم نحـلل دنيانـا اختيـارا   ولكـن جـاء ذاك علـى اضطرار

إن مجىء الإنسان إلى الدنيا لم يكن نتيجة استشارة تمت معه ، يمكنه حينئذ تحديد موقفه من المسألة ، فالإنسان حسب هذا البيت ، وما يماثله قد قذفه به فى هذا العالم دون موافقته ، كما أن رحيله عنه يتم دون استشارته ، يقول أبو العلاء[2] :

ولـم أرد المنيـة باختيـارى   ولكـن أَوْشَكَ الفتَيَانُ سَحْبِى

ولو خُيِّرت لم أتـرك محلِّى ،   فاسكنَ فى مَضيق بعد رُحْب

إن المعرى أمام ثنائية الحياة والموت جبرى خالص، يعلن إحساسه بضعف الإنسان وعجزه عن اتخاذ القرار إزاءهما، إلا أن جبريته لا تقف عند هذا الحد، بل تمتد لتشمل أمورا ينتظمها ناموس هذا الكون، وهو ما يعرف بالقضاء والقدر الإلهيين، من مرض، أو عجز، أو رزق . . . إذ لا يكون للإنسان تدخل مباشر فيها، فالشاعر أمام هذا يعترف بعجز الإنسان عن رد أمور لا قبل له بردها، يقول[3] :

إذا نزل المقدار لـم يكن للقَطَا   نُهوض ، ولا للمُخدِرات إباء

ويقول كذلك[4] :

سبِّب الـرزق للأنـام ، فمـا يقـ   ـطع بالعجـز ، ذلـك التسـبيب

وجرى الحتف بالقضاء ، فما يسـ   ـلم ليـث ، ولا غـزال رَبِيب

(١) شرح اللزوميات : ٢/ ٢٢٣ .
(٢) نفسه : ١/ ١٩١ .
(٣) نفسه : ١/ ٥٤ .
(٤) نفسه : ١/ ١٣١ .

والمعـرى فـى مـثل هذه النصوص ينظر إلى مـا جـاء فى القـرآن الكريم، والحديـث النبـوى الشريف من معان تثـبت عجز الإنسان أمـام إرادة الله تعالى سواء كانت خيرا أم شرا، يقول تعالى: ﴿**وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلا كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**﴾[1] .

فجبرية أبى العلاء تنحصر فى المسائل الغيبية التى لا يستطيع الإنسان الإطلاع عليها ، ومعرفة ملابستها ، وأبعادها ، أما فيما يتعلق بالجانب العملى من حياة الإنسان فإن الشـاعر لا يعفيه من تبعـات ما يفعل لأن له عقلا يسـتطيع به تمييز الصحـيح من القبـيح ، إلا أن الملاحظ هو أن بعض النصوص تـوحى بخلاف ذلك ، وخاصة عندما تصاغ صياغة غير مباشرة ، من هذا قوله[2] :

حـوتنا شـرور لا صـلاح لمثلهـا	**فـإن شـذَّ منا صـالح ، فـهـو نادر**
ومـا فسـدت أخلاقنا باختـيـارنا	**ولكن بـأمـر سـبـبـتـه المقـادر**
وفى الأصل غـش ، والفـروع توابع	**وكـيف وفـاء النجل والأب غـادر !**
إذا اعـتلت الأفـعـال ، جـاءت عليلة	**كـحـالاتهـا ، أسـمـاؤها والمصـادر**
فقلت للغراب الجَوْنِ ، إن كان سامعا	**أأنت على تـغـيـير لونك قـادر ؟**

إن الوقوف عند المعنى الظاهرى لما جـاء فـى هذه الأبيات يثبت جبرية الرجل، وهو تصور لا يصمـد طويلا أمام قراءة متمـعنة تبعد المفهوم الجـبرى حول هذا الجانب ، ذلك أن الشاعر هنا يقر باحـتواء الشر للإنسان فى هذه الحياة ، ذلك الشر الذى لا خلاص له مـنه، والذى أصبح حسب تصور الشاعـر بمثابة مكون من مكونات الإنسان ، وهذه صـورة تتضح من خلال صـورة الغراب التى أتى بها الشاعـر موازية لتلك الصورة على سـبيل التشبـيه ليثبت مدى سـيطرة الشر

(١) سورة يونس : الآية : ١٠٧ .

(٢) شرح اللزوميات : ٢/٦١ .

على الإنسان لدرجة يستحيل إبعادها عن حياته ، فكما لا يستطيع الغراب الجون تغيير لونه ، وهو شىء قار. فكذلك الإنسان يستعصى عليه التغيير، والإصلاح، ولا يخفى ما فى هذه النظرة من قتامة، وسوداوية كانت تتملك الشاعر أحيانا فيأتى صداها فى شعره ونثره .

ورغم كل هذا لا نستطيع أن نفهم من هذا أن الشاعر جبرى الموقف بخصوص هذه النقطة ، يتأكد هذا من خلال حالة الاستثناء التى يقدمها الشطر الثانى من البيت الأول، «فإن شذ منا صالح فهو نادر» وذلك لأن التصور الجبرى لحياة الإنسان لا يمكن أن يعرف الاستثناء ، كما أن لفظة «المقادر» فى البيت الثانى لا ينبغى أن توهمنا عكس ما قلنا آنفا ، لأن تلك الصورة التى رسمها الشاعر للإنسان ، وهى صورة كما رأينا قدمت الإنسان باعتباره مرتعا خصبا للشرور، تصبح معها أخلاقه فاسدة لا محالة كأنها قدر لازم له لا يفارقه، أو إرث إنسانى يرثه الخلف عن السلف ، ولا يخفى التأثير الدينى فى هذا ، ذلك أن القرآن الكريم صور الإنسان فى بعض آياته ظالما كافرا ، كما فى قوله تعالى مثلا : ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[1] .

إن معاينة الشاعر للوضع الاجتماعى ، والاقتصادى ، والسياسى لمجتمعه معاينة دقيقة ، ذلك الواقع الذى استفحلت فيه ظواهر الفساد ، والانحلال الخلقى ، وما استتبع ذلك من ظواهر اجتماعية جعلته يعتقد أحيانا أن الإنسان فى كل ذلك مجبر ، لكن إيمانه الراسخ بعدم صحة ذلك يمنعه من الاعتقاد بذلك ، يقول[2] :

أرى شواهدَ جبرٍ لا أحقِّقُه ... كأن كلا إلى ما شاء مجرور

إنها صورة تولدت لدى الشاعر من مواصفات تلك الخريطة الإجتماعية

(١) سورة الأحزاب : الآية ٧٢ .

(٢) شرح اللزوميات : ٢/ ٧٩ .

لعصره التى أصبح الإنسان يعيش بين حدودها ، ويتفاعل مع مكوناتها لدرجة أن المتأمل فيها يتوهم أن الإنسان ، وما يأتيه من سلوكيات مجبر عليها ، وهو تصور لانعدم وجوده فى البنية الفكرية لإنسان المجتمعات التى على ذلك الوضع ، إذ إنه يعتبر نفسه فى أحيان كثيرة مجبرا على ما أقدم عليه من أفعال. ومن جهة أخرى نلاحظ أن الشاعر فى هذا البيت لا يجزم بذلك ، وهذا ما يعكسه الفعل المنفى (لا أحققه) ، والأداة (كأن) التى تفيد الظن ، والتقريب ما بين المعانى التى تدل عليها ، والمعنى الذى يقدمه هذا البيت نجده مفصلا فى قول الشاعر[1] :

قالت معاشر : كلٌّ عاجزٌ ضَرِع ،	**ما للخلائق لا بُطْءٌ ولا سُرُع**
مُدبَّرون ، فلا عَتْبٌ، إذا خطئوا	**على المسيء، ولا حَمدٌ إذا برعوا**
ولقد وجدت لهذا القول ، فى زمنى	**شواهدا ، ونهانى دونه الورع**

فالواقع المعيش حينئذ يكاد يسمح باستنتاج سيطرة الجبرية على المنحى العملى من حياة الإنسان الذى يصير حسب هذا الفهم مشلول الحركة ، مما يدفعه إلى الاعتقاد بأن كل ما يأتيه من أعمال هو نتيجة لإرادة الله تعالى ، ومشيئته ، ورغم كل هذا لم يجزم الشاعر بذلك ، لأن اعتقاده الكبير بأن الإنسان فى هذا المنحى لا يمكن أن يكون مجبرا هو الذى حال دون ذلك ، وليس «**خوف الناس هو الذى ينهاه**»[2] عن ذلك كما اعتقد د. طه حسين .

فالشاعر ، وكما رأينا، يرى أن الإنسان مجبر فى أمور مثل الحياة والموت ، وما يحل به من مرض، وعجز . . . أما فيما يتعلق بالجانب العملى الذى يتقرر عنه مصيره فى الآخرة فكان يرى أنه حر ، له حق الاختيار فى الإقدام على أفعال ، أو الأمساك عنها يوجهه العقل باعتباره قوة مائزة وهبها الله له . يقول

(١) اللزوميات : ٢/١٢١ .

(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء ص : ٢٦٢ .

د. شوقى ضيف: «**إنما يأخذ (أى الشاعر) بالجبر فى حياته ، وموته، ووجوده ، فكل ذلك يحدث بقدرة الله ولا دخل لإرادة الإنسان فيه ... أما فى أعماله وأفعاله فهو حر مختار مثله مثل غيره، بل قل مثل المعتزلة القائلين بحرية الإرادة الإنسانية ..**»[1] .

أما مفهوم الاختيار ، أو حرية الإنسان فتؤكده نصوص اتسمت فى الغالب بالوضوح، وهى نصوص كثيرة نكتفى بالبعض منها، وهى كلها تثبت بشكل جلى اعتقاد الشاعر بهذا التيار الذى ارتبط بفرقة القدرية والمعتزلة باعتبارهم دعاة إليه ، فى مقابل التيار الجبرى الذى نادت به بعض الفرق الإسلامية ، وتجدر الإشارة هنا إلى إنه لا ينبغى أن يفهم من هذا أن هذا التيار ارتبط بالمعتزلة على اعتبار أنهم أصحابه والمنظرون له، بل إن أسس هذا التيار موجودة فى الإسلام، وهو شىء تؤكده نصوص قرآنية وأحاديث نبوية شريفة كانت هى الدعامة التى اعتمدها أصحاب هذا التيار فى دعم موقفهم وتزكيته، وفى مقابل هذا توجد نصوص أخرى يفهم منها جبرية الإنسان، يقول د. إبراهيم أبو ريدة :

«**وإذا أردنا الكلام على مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد فى القرآن ما هو نص صريح على نفى الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يخاطب ويكلف باعتبار أنه مريد قادر ، ولكن لو قال أحد إن الإنسان حر حرية تامة لكان مصيبا من وجه ، أعنى من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عندما يتصور نفسه إرادة مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التى يواجهها عند تنفيذ العمل، وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مجبر كان مصيبا من ناحية ، أعنى من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها ، ولذا عبر بعض الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حر فى ميدان من القيود**»[2] .

(١) فصول في الشعر ونقده ص : ١٢٠ .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص : ٨٠ الحاشية ١ .

ومن النصوص التى تثبت اعتقاد الشاعر بمفهوم الإرادة قوله[1] :

تعالى الذى صاغ النجوم بقدرة   عن القول أضحى فاعل السوء مجبرا

وكذلك قوله[2] :

كذب امرؤ نسب القبيح إلى الذى   خلق الأنام وخط فى برسامه

فالشاعر يصرح باستحالة كون الله تعالى قد يجبر الإنسان على فعل السوء، ثم يعاقبه عليه ، لأن هذا يعتبر ظلما تعالى الله عنه علوا كبيرا . والشاعر بهذا الاعتقاد ينزه الله عن هذه الصفة التى نزه الله نفسه عنها ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[3] .

إن الشاعر ينوع زوايا طرح هذه المسألة فى شعره ، فهو كما تناولها من زاوية علاقة الإنسان بالله ، يتناولها من زاوية الإنسان ذاته ، وما يصدر عنه من أفعال ، وذلك حين يحاول أن يجد فى مفهوم الجبر ما يسقط عنه تبعات تلك الأفعال ، يقول الشاعر[4] :

فما أذنب الدهر الذى أنت لائم   ولكن بنو حواء جاروا، وأذنبوا

فالشاعر كما يبدو ، لا يتوانى فى أن يحمل الإنسان مسئولية ما يأتيه من أفعال، استشعارا بما قد تخلفه مثل تلك الاعتقادات فى فكر الإنسان من ترسبات بعيدة كل البعد عن مجالات الحياة الإنسانية، وما تتطلبه من الإنسان من عمل، وجهد نحو غد أفضل سواء فى الجانب الدينى أم فى الجانب الدنيوى .

وهكذا يتضح لنا من خلال ما تقدم أن الشاعر لم يكن جبريا فيما يتعلق

(١) شرح اللزوميات : ٢/ ١٤٠ .
(٢) اللزوميات : ٢/ ٤٧٠ .
(٣) سورة فصلت : الآية ٤٦ .
(٤) شرح اللزوميات : ١/ ١٠٤ .

بحيـاة الإنسان العـملية ، ومـا يأتيه من سلوك . وبناء على ذلك لا يـنبغى أن تفسر النصـوص التى قد يفهم منها غـير هذا ذلك التفسـير الذى يسلب الرجل أهم خاصية مـيزت فكره فى تلك المرحلة ، ذلك أن اعتقاده بالاخـتيار يكشف عن جانب من الجوانب التنويرية التى طبعت فكره بخصوص عدة قضايا جوهرية تمس الوجود الإنسانى عـموما ، وهذا ما سنحاول تجليتـه من خلال حديثنا عن الأبعاد السياسية ، والاجتماعية ، والأخلاقية الكامنة وراء اعتقاده بالاختيار فى ذلك الجانب، هذا دون أن ننسى البعد الدينى الذى فى ضوئه نشأ هذا المفهوم، ذلك أن الاعتقاد بحرية الإنسان فى هذا الجـانب فيه تنزيه لله عن الظلم ، وفيه أيضا إقرار بعدم مشاركة أحد له فى تدبير شئون هذا الكون ، وفيه كذلك إقرار بعدله الذى يوجه هذا الكون عامة ، يقول أبو العلاء : «**لا أعلم كيف أعبِّر عن صفـات الله ، وكلام الناس عادة واصطلاح ، وإن فعلت ذلك خـشيت التشبـيه ، وأشـركت الضَعَفَة العاجـزين مع القـوى القادر فى بـعض المقال إذا قلت فـعل الأول ، وفعل النعمان ، وهيهات ! ما أبعـد ما بين الفعلين ! لولا اجتهاد الناطق لفضلت السكوت، كـيف يوصف بالشىء خالق الصـفات**»[1] . كما أن المعـتزلة حاولوا تـنزيه الله عن الظلم ، وعن مشـاركة عـباده فى شىء من الصـفات ، يقول د. سامى النشار : «**فبينما يرى أهل السنة والجماعة أن الله هو الفاعل على الحقيقة وحـده ، وأن كل ما يصدر فى الكون من فعل إنما هو منه ، وهى فى هذا يتصـرف فى ملكه على مقتـضى مشيـئته ، وعلمـه ، وأن المشيئـة قديمة ، والعلم قديم ، وكل شىء ، فقد شاءه وعلمـه ، وقضاه ، وأراده فلا ظلم هنا ولا جور .. يرى أهل العدل أن مـا يصدر عن الله فعل واحـد ، هو صواب ومصلحة وخـير فقط أما غيـر ذلك فلا يصدر عنه ، وهنا تتكشف لنا العلة الحقيقيـة لقول المعتزلة بالعدل ، إنه فـرع عن نظريتهم فى التوحيـد ، فقد نفوا عن الله الصفـات لتنزيهه**

(١) الفصول والغايات ص : ٨٨ .

عن مشـابهة المخلوق .. وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشـابه المخلوق أيضا فى صدور الظلم عنه»[1] .

• **البعد السياسى** : رغم أن مفهوم الجبر والاختيار نشأ فى رحاب الدين ، فإن الجـانب السيـاسى كان حاضـرا بقوة ، إذ استطاع أن يوجـه المسألة وجـهة سياسية تتمـاشى ومذهب الدولة الأموية آنذاك التى كانت ترمى إلى إيجاد سند دينى لممارستها السياسية من خلال مذهب الجبر ، وتحاول أن تقنع الناس بأن ما يعيشـونه من تعسف ، وظلم ، وجور قضاء وقـدر من الله ، وأن من يقومون به مجـبرون لا خيار لهم فى ذلك ، ولذا وجـدنا التيار الإرادى يتصـدى لهذه الاعتقادات المموهة ، لأنه استشعر الخلفـية التى توجه بنى أمية فى اعتماد ذلك التيار ، يقـول د. سامى النشار : **«وكان يعلم**[2] **أن الأمويين ينشرون المذهب الجـبرى ، وأنهم يعللون مـظالمهم بقدر الله ، ولكنه لـم يأبه بهذا ، وقـاوم الفكرة الجبرية مقاومة عنيفة»**[3] .

إن المعرى أمام الوضع الـسياسى الذى عايشه ، وأطلع علـيه عن كثب فى مختلف الأقاليم الإسلامية ، سواء منها التابعة لمركز الخلافة ، أم التى كانت قد استقلت عنها، ورأى الناس تكتوى بنار الظلم، والجور، والاضطهاد على جميع المستـويات ، ما كان ليـعتقـد بمفهوم الجـبر ، وخاصـة إزاء الجانب السلوكى، والعملى من حياة الإنسان ، لأن الاعـتقاد بذلك فى تلك الظرفية ، ومن رجل كأبى العلاء المعرى يعتبر دعما بشكل أو بآخـر لتلك السياسات الجائرة وتشجيعا لذلك الوضع المتردى ، ولاستمراريته .

مـا نظن أن مثل هذا كـان سـيمـر فى خلده ، وهو الذى حـارب فى أدبه

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : ٥٠٦/١ .
(٢) الضمير فى «كان» يعود على غيلان الدمشقى .
(٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٣٤١/١ .

الساسة والسياسات التى كانوا يتـبعونها ، وكشف عن زيفهم ، وكذبهم ، وعن خواء شعاراتهم ، ونعى عليهم ظلمهم ، واضطهادهم للناس .

● **البعد الاجتـماعى الأخلاقى:** إن الاعتقاد بمفـهوم الجبر، وبجبرية الإنسان فى هذه الحيـاة ، يجعل الإنســان يرى أن ما يأتيه من أفـعال ، ومـا يرتكبه من أخطاء غير مسؤول عليها مسـئولية مطلقة ، وأنه لا يتوجب عليه فى حال كون الأفعال قبيحة أى عقاب ، لأنها قدرت عليه سلفا ، وأنه قد أجبر على إتيانها ، ومثل هذا الاعتـقاد يجعل الإنسان يقـدم على كل شىء يرى فيه تحقـيق رغباته كـيفـما كـانت ، نظرا لغيـاب أى وازع يمكن أن يمنعـه فى أقصى الحـالات من الإقدام على الفعل القبيح، أو أن يطرح أمامه التساؤل عن مشروعية ما يقدم عليه فى أدنى الحالات ، الأمـر الذى يمنحه فرصـة للتأمل ، وإعـادة تقييم الأشـياء والأمور ، وفى حالة انتفاء هذه الحالات يجد المعتـقد بالجبر سندا قويا لممارساته وسلوكياته، يقول أحد الدارسين عن الذين اعـتقدوا التيار الجبـرى، ودافعوا عنه فى بداية ظهوره : «**... ووجدت منفذا إلى العقـول، والأفكار، وتحمس للدفاع عنها عـدد كبيـر من المفكرين ، والباحـثين ، وبخاصة القـضاة والحكام ، وهؤلاء يرحبون بها لأنهـا تضع مسئولية تصرفاتهم وجـورهم على الخالق ، ويسهل لهم ممارسة الشهوات والملذات**»[1] .

إن المعرى فى نظرته إلى المجتمع كان ينعى على الناس كثيرا من سلوكياتهم، وأفعالهم التى كان يراها بعيدة عن مقاييس الدين الحنيف ، ولا ترتضيها مقاييس العقل .

بناء على ما تقدم نرى أن الرجل لم يكن جبـريا فى الأمور التى لها ارتباط مبـاشر بسلوك الإنسان العـملى ، وفيمـا عدا ذلك كان يراه جـبريا ، وفى هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أنه لا ينبغى أن نبنى حكما على معتقد الرجل بناء على

---

(١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص : ١٧٢ .

عدد النصوص التى ورد فيها مفهوم الجبر ، ونعتبر ذلك دليلا على إيمانه بالجبر، وهذا التصور نجده عند د. حسن اليظى الذى يبدو أن الرقم الذى قدمه د. طه حسين حول المسألة[1] ، قد استهواه فتبناه ، يقول : «**الإبداع العلائى الدال على جبرية الرجل من الوفرة فى اللزوميات ، وغير اللزوميات بحيث يكفى لاعتباره من الجبرية الخلص**»[2] ، ويقول بعد صفحات قليلة : «**ونحن نرى أن التوسط أو الجبر المخفف ، شأنه شأن القول بالاختيار أو التوقف التام عن التحديد ، تتطامن جميعا إذا قيس إلى الجبرية الخالصة الطاغية على اللزوميات ، كمًّا وكيفا**»[3] .

ويبدو لنا أن الباحث لجأ إلى هذا المقياس رغم عدم صلاحيته المطلقة فى تحديد موقف الشاعر من المسألة، ويبدو أن الدافع إلى تحكيمه بذلك الشكل هو الرغبة التى كانت تحدوه فى أن يجد ما يمكن أن يدعم ذلك التصور الفلسفى الذى حاول من خلاله أن يفسر عدة جوانب من فكر الرجل، ونقصد به مفهوم العبث السيزيفى، فلقد حاول الباحث جهده أن يجد له صدى فى فكر الرجل، رغم أنه طرح بخطورة تبنى الأحكام المسبقة فى تناول إنتاج الأدباء حين قال : «**ولقد سعينا قدر الطاقة إلى أن نتمثل روح التجربة العلائية من خلال معايشة العطاء الفنى للرجل ، لا من خلال مواقف مسبقة ، أو قواعد وأصول علمية صارمة**»[4] ، ومع ذلك فإنه فسر تصور الشاعر للمسألة، بل إنه فسر على ضوئه عزلته ، وزهده ، وعزوفه عن الزواج . . إذ قال : «**لقد عانى المعرى إذن شعورا كيانيا بالغربة فى نفسه، ورصد كذلك هيمنة العبث واللاجدوى فى هذا العالم ، فأنكر نفسه وعالمه وكرس الموت والعدم ، وهذا الذى عاناه الرجل**

(١) تجديد ذكرى أبى العلاء ، ص : ٢٦٢ .
(٢) الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ص : ١١٨ .
(٣) نفسه ص : ١٣٢ .
(٤) نفسه ص : ٣١٤ .

وخلقه فنيا قبل قرون عشرة ، هو فى الحقيقة لب المناخ الشعورى العام الذى عاناه وعبر عنه مفكرو العبث والاغتراب والتمرد واللامعقول من الوجوديين في العصر الحديث»[1] . لقد استخف الشاعر بالدنيا ، وقلل من قيمتها وأهميتها ، وعبر عن ذلك سلوكيا وإبداعيا، وألحق بها، وبمن فيها وعلى امتداد التاريخ الإنسانى أقدح الألقاب والنعوت، لكن لم يصل إلى مستوى تصور عبثية هذا الوجود الذى خلقه الله تعالى لعلة غائية قد تخفى على الإنسان، وهذا شيء يتأكد من خلال سلوكه، وإبداعه، كما أننا لا نستبعد فى هذه الحالة تأثير التصور الإسلامى حول هذا الوجود الذى لا يعيره قيمة إلا بالنظر لما يحققه الإنسان فيه من خير ، وصلاح وامتثال لأوامر الخالق ونواهيه ، لكنه رغم هذا يبقى هذا الوجود حاملا لصفات الدونية بالمقارنة مع الآخرة ، يقول تعالى : **﴿ اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ﴾**[2] .

لقد تحدثنا سابقا عن طبيعة تجلى ذينك المذهبين فى فكر الرجل ، وبقى مذهب ثالث أخرناه ، وهو مذهب التوسط الذى يبدو الحديث عنه بعد أن تبينا موقف الرجل، وتصوره للمسألة، دون جدوى، لكن وروده عنده يفرض علينا التعرض له ، خاصة وأن أحكاما، ومواقف قد بنيت عليه ، الأمر الذى يتطلب الوقوف عندها ، وخاصة تلك التى ذهبت إلى أن الشاعر قد استقر فى النهاية على الاعتقاد بالتوسط فى المسألة ، ومن هؤلاء الدارسين محمد سليم الجندى الذى يقول : **«لكن البيت الأخير منها يدل على أنه متوسط بين الطوق والجبر ، وهو مذهب أهل السنة»**[3] .

إن المعرى قد تحدث عن مفهوم الجبرية المتوسطة ، وأشار إليه فى لزومياته

---

(١) الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ص : ٣١٩ .

(٢) سورة الحديد ، الآية : ٢٠ .

(٣) الجامع فى أخبار أبى العلاء ص : ١٣٢٠ ، الطوق : القدرة ، والإرادة ، والاختيار .

بصفة عامة دون أن يحاول التحديد، أو التفصيل، مما ترك الأمر قابلا للتأويل، يقول[1] :

لا تَعِشْ مجبـرا ولا قَدَرِيًّا واجتهد فى توسُّط بينَ بَيْنَا

فهـذا البـيت فيـما يبـدو لا يمكننا من تبين مفـهوم دقـيق ، ومحـدد لمعنى التوسط ، كـما لا يسمح ببلورة تصـور معين ، كمـا أن النص التالى لا يضىء شيـئا من ذلك ، يـقول : **«إن الله - وله علو المكـان - جـعل الشـر غـريزة فى الحيوان ، فأبعدهم من الشرور أقلهم حظا فى المعقول ، ألا ترى الحجر الموضوع مر به العاثر فأدمى الإبهام ، لا ذنب للحجر لكن للواضع والعاثرين»**[2] ، فرغم مـا يمكن أن يرمى إليه الشـاعر من وراء هـذا النص ، من اعتـبار الشـر ظاهرة كونية تحيط بالإنسان لا مفر له منها ، فإنه لم يعفه من تبعات ما يفعل .

وهكذا يبقى مفهوم التوسط عند الشاعر غامضا لا نستطيع تحديده ، ويبدو أن الذين ذهبـوا إلى كون الشـاعـر استـقر فى النهـاية على هذا الموقف ، قـد أغراهم وجود هذا التيـار بين التيارات الكلامية ، فحـاولوا إسقاطه على تصور الشاعر ، وسندهم فى ذلك لفظ التوسط الذى ورد فى ذلك البيت .

د - *الروح والنفس والجسد* :

قبل أن نتناول تصور الشـاعر لهذه القضايا ، ينبغى فى البـداية التنبيه على حضور ملامسة فنية لثنائية الروح ، والجسـد يتعانق فيها العقلى مع الفنى تعانقا إيجابيا مما يجعل كلامه يتصف أحيـانا بنوع من الجمالية ، مما يجعل استخلاص رأى الشاعر من مثل هذه النصوص عملية صعبة أحيانا ، نظرا لتدخل شعوره ، وإحساسه فى تشكيل رؤيته لثنائيـة الروح ، والجسد ، ووجود هذه الطريقة لا ينفى وجـود طريقة أخـرى تناول بها الـشاعـر المسألة تناولا أقـرب إلى التناول

(١) اللزوميات : ٢/٥٣٥ .

(٢) الفصول والغايات ص : ٢٧٩ .

الفلسفى ، إذ كان يستعمل الأسلوب التقريرى المباشر على غرار ما يتطلب ، أو يفترض فى هذا المجال المعرفى ، وهنا يمكن للباحث تلمس تصور الشاعر للمسألة ، ومن جهة أخرى تجدر الإشارة إلى أن المعرى قد استعرض فى شعره كثيرا من الآراء التى تنتمى إلى فلسفات مختلفة ، إضافة إلى الرؤية الدينية التى يظهر أن تأثيرها عليه كان واضحا ، وقويا .

لم يكتف أبو العلاء ، وهو يتعرض لثنائية الروح ، والجسد بالحديث عنهما فقط ، بل حاول أن يدرج أيضا النفس ، إذ تحدث عنها ، وعن خصائصها ، وعن طبيعة علاقتها بالجسد، بل إننا نجده أحيانا يستعمل مصطلح النفس ويقصد به الروح ، وأحيانا أخرى يعكس الأمر ، مما كان يحدث التباسا عند محاولة تتبع تصوره للمسألة ، الأمر الذى أدى بالبعض إلى بناء أحكام غير دقيقة نتيجة لعدم محاولة أصحابها التمييز بين استعمالات الشاعر المتعددة لمفهومى النفس والروح ، يقول د. حسن أبو شاويش فى هذا الشأن : «**ومما يلاحظ أن الباحثين لم يفرقوا بين النفس والروح عند أبى العلاء ، ويبدو كل منهما عندهم مرادفا للآخر ونستثنى من هؤلاء الشيخ عبد الله العلايلى الذى فرق بينهما فجعل النفس فى نظر المعرى مصدرا للفساد والتجزؤ على حين جعل الروح مصدر الاعتدال الجانح نحو الكمال أو التكامل فى الكائن البشرى**»[1] . لقد كان الشاعر واعيا بالفرق الموجود بين الروح والنفس ، وهو وعى يعكسه حديثه عنهما سواء حين يتحدث عن ماهيتهما أم عن علاقة كل واحد منهما بالجسد .

ومن خلال تتبع السياقات التى ترد فيها النفس ، أو الروح يتضح للدارس أن الشاعر يعتبر النفس مصدر كل ما يعترى الإنسان من حالات الغضب ، والفرح ، وما يستتبع ذلك من سلوكيات قبيحة أو جميلة ، إلا أن الشاعر وتماشيا مع رؤيته للواقع الإنسانى الذى كان يتتبع دقائقه ، وحيثياته جعله لا

(١) النقد الأدبى الحديث حول شعر أبى العلاء ص : ١٦٦ .

يركز إلا علـى جانب الشـر باعتبـاره الطاغى ، والمسـيطر على مكونات النفس الإنسانية ، ومن ثم اعتـبرها المسئولة عما يقـترفه الإنسان من ذنوب ، وأخطاء فى حياته ، يقول[1] :

وكـل حين جـُوبٌ ومعصية   زادتهما ، فى الذنوب حَوْباء

ويقول كذلك[2] :

والشر فى الجد القديم غريزة   فبكل نفس منه عِرْقٌ ضارب

ورغم اعتقاد الشاعر بهذا، واعتباره واقعا معطى لا يمكن إنكار أو تجاوزه ، فإننا نجد أحيانا خطابه يلين ، ويخف ، إذ تسوده نبرة وعظية لانعدم مجيئها من الروح الدينية ، إذ إنه لا يتوانى عن دعوة الإنسان إلى عدم الاستسلام لمتطلبات النفس، واتباع هواها، بل يحثه على الصـبر، والمكابدة، وتحكيم العقل واضعا أمامـه إمكانية الفلاح فى سلوكـه ذلك الذى ينعته بالصـعوبة ، نظرا لأن نفس الإنسان أمارة بالسوء ، يقول[3] :

والنفس كالجامح فَلْيَثْنِها   لبٌّ أوابـى لُجْمِه تُكبَحُ

كما أنها قابلة للترويض على ما يتعارض مع متطلباتها، ونزواتها، يقول[4] :

والنفس ليس لها على ما نالها   صبر ، ولكن بالكراهـة تصبر

وفى هذا النطاق نجـده يرجع إلى الرؤية الدينية لـلنفس التى قسـمتـها إلى نفس مطمـئنة ، ونفس لوامة ، ونفس أمـارة بالسوء ، ويدعـو الإنسان إلى أن ينصاع إلى أوامر النفس اللوامة ، كما فى قوله[5] :

(١) شرح اللزوميات ١/ ٦٧ .
(٢) نفسه : ١/ ١٢٥ .
(٣) نفسه : ١/ ٣٥٣ .
(٤) نفسه : ٢/ ٩٣ .
(٥) نفسه : ١/ ٣٢٥ .

وانظر إلى نفسك اللُّومَى بمنظرها ولو غدوت أخا ملك وتتويـــج

وهـذا التـصـور لنفس الإنسـان يوحى بوجـود مـسحـة تفـاؤلية لـدى الشاعـر للوجود الإنسـانى ، وإلا لما اعتقد بوجود هذه النفس ، أو كان غـيبها على الأقل ، من مجـال حديثه ، ولما نبـه إليها باعـتبارها زاجـرة للإنسان عن فـعل القبـيح حـسب ما جـاء فى تفـسيـر الآية الكريمة : ﴿وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾[1] ، يقـول أبو حيـان الأندلسى : «**والنفس اللوامـة ، قال الحسن هى التى تلوم صاحبها فى ترك الطاعة ونحوها ، فهى على هذا ممدوحة ولذلك أقسم الله بها**»[2] .

ولهذا فـإصلاح الإنسـان نفسـه أمر ممكن التـحقق كلمـا توفرت فيـه تلك الإرادة القوية ، فـتصبـح النفس أداة طيعة لدى صـاحبهـا ، وليس العكس ، ولعل الشاعر يقدم نفسه بمثابة نموذج «شبـه ناجح» رغم معرفته بصعوبة النجاح فى ذلك ، فقد أشار إلى أنه بقى يتجاذب مـع نزوات نفسه ، ومتطلباتها ، إلا أنه لم يستسلم لها ، وبقى معها على تلك الحال ، يقول[3] :

إنى ونفسى ، أبدا ، فى جِذاب أَكْذِبُها ، وهـى تحب الكِذابْ

أما فـيمـا يتعلق بالروح فـإن الملمح الغالب علـى خطاب الشاعـر هو عدم معرفة حقيقتها ، إذ استـلهم فى شعره كثيرًا من التصورات المعروفة للروح التى تنتمى إلـى فلسفات مـختلفة ، والتـى رغم إطلاعه عليهـا فإنه لم يتـجرأ على إعلان تصور خاص به حولها ، ونرى مرد ذلك إلى إطلاعه على الرؤية الدينية التى أعلنت أن معرفة حقيقة الروح أمـر انفرد به الله سبحانه وتعالى ، وهذا ما تضمنتـه الآية الكريمة : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا

(١) سورة القيامة : الآية ٢ .

(٢) تفسير البحر المحيط : ٨/ ٣٨٤ .

(٣) شرح اللزوميات : ٢١٨/١ .

أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[١] ومن جهة ثانية فإن ما قدمته تلك الفلسفات حول الروح يبدو أنه لم يكن مقنعًا بالنسبة له .

قلنا لقد استلهم الرجل مختلف التصورات الفلسفية للروح تقريبًا ، من ذلك ما جاء فى قوله[٢] :

والروح أرضية فى رأى طائفة
وعند قوم تُرَقَّى فى السموات

تمضى على هيئة الشخص الذى سكنت
فيه إلى دار نُعْمى أو شقاوات

فهو يعرض هنا أشهر الآراء حول الروح ومصيرها ، ففى الشطر الأول من البيت الأول يشير إلى رأى الفلاسفة الماديين الذين يذهبون إلى أن كل ما فى هذا الوجود يفنى ، وينحل إلى العنصر الأول ، وبناء على هذا التصور فالروح ليست ذلك الجوهر الخالد ، وفى الشطر الثانى يشير إلى أن الروح بعد فراقها الجسد تصعد إلى السماء فتنعم ، أو تشقى ، وهو رأى أفلاطون الذى يرى **«أن النفس جوهرة روحانية تدرك الصور الروحانية وتتوق إليها ، وأن سعادتها الخاصة لا تتحقق تمامًا إلا بخلاصها من المادة ، ورجوعها إلى عالم الأرواح»**[٣].

وبناء على ما تقدم فإن مثل هذه النصوص لا ينبغى أن تعتمد فى استخلاص موقف الشاعر ، لأنه لا يتبنى تلك المواقف ولا يعتقدها ، وإنما هو يحاول استعراض مختلف الآراء المتداولة فى الساحة الفكرية الإسلامية ، وهو أسلوب سلكه مع كثير من القضايا التى تعرض لها فى هذا الديوان ، وفى

(١) سورة الإسراء : الآية ٨٥ .
(٢) شرح اللزوميات : ١/ ٢٧١ .
(٣) تاريخ الفلسفة العربية ، ص : ٤٨ .

النص السابق ما يؤكد هذا ، إذ نسب ذينك الرأيين إلى طائفتين دون أن يحددهما ، وذلك نظرًا لانتشار تلك الآراء بين عامة الناس .

أما عن تصوره ، فإنه كما أشرنا سابقًا لم يعلن عنه لأنه كان يشعر فى قرارة نفسه بالعجز عن الخوض فى ذلك ، لأنها قضية ميتافيزيقية بعيدة عن متناوله ، ومن ثم جاء كلامه مصبغًا بصبغة السؤال باعتباره تعبيرًا عن عدم المعرفة ، فليس السؤال هنا دلالة على الإنكار ، أو الرفض ، فهو عندما قال[1] :

وأوصال جسم للتراب مآلها ولم يدر دار أين تذهب روحها ؟

وكذلك عندما قال[2] :

دفنّاهم ، فى الأرض دفن تَيَقُّنٍ ولا علم بالأرواح غير ظنون

لم يعد الحقيقة الدينية التى اصطبغ خطابها بعدم التحديد ، والتعريف لاعتبارات مختلفة مما فتح المجال للمفكرين المسلمين لطرح الفرضيات حولها ، وحول مصيرها ، ومستقرها ، متأثرين فى ذلك بما جاءت به الفلسفة اليونانية ، أما هو فقد أعلن عدم معرفته بها وبمصيرها ، وكأن تلك التصورات المتداولة (أستثنى منها التصور الدينى) لم تقدم له التصور المقنع ، ومن ثم أعلن ذلك الموقف مؤمنًا بشكل ضمنى بما جاء فى القرآن الكريم .

ولهذا فإن وجود كل هذه الآراء ، والتصورات فى ديوان اللزوميات ليس دليلاً على حيرة الشاعر وشكه كما ذهب إلى ذلك د. عبد الجليل حسن حين قال : «**ولكن أبا العلاء يبدو حائرًا فيما يقوله حول الروح ، فبينما كان يحدثنا أنه لا يعرف أين تذهب الروح ، نجده يقرر ثانية بأن العالم العلوى هو مستقر**

(١) شرح اللزوميات : ٣٤٦/١ .

(٢) نفسه : ٥٤٧/٢ .

الروح»[1] ، فالشاعر حين يعلن جهله يكون قد تجنب إبداء رأى جازم حول المسألة لأنها كما رأينا سابقًا مما استأثر الله تعالى بعلمه ، وبذلك يكون الرجل بمنأى عن نقد ، ومعارضة ، أما عندما يصرح بأن العالم العلوى هو مستقر الروح كما فى قوله[2] :

وجسمى إلى التراب هبوط ولروحى إلى الهواء صعود

فإننا نتلمس بوضوح المرجعية الدينية عند المسلمين التى تشير إلى أن كل ما يرتبط بالجنة ، والنار ، والملائكة يوجد فى العالم العلوى ، وفى قضية المعراج ما يضىء هذا ، ذلك أن الرسول ﷺ : **«أخبر قريشًا أيضًا بما رأى فى السماء من العجائب وأنه لقى الأنبياء وبلغ البيت المعمور وسدرة المنتهى»**[3] .

إن مقاربة مسألة الروح بهذه الطريقة ، وهى كما يبدو مقاربة بعيدة شيئًا ما عن الأسلوب العلمى أو الفلسفى لا تسعف الدارس كثيرًا على استخلاص رأى للشاعر فى المسألة فبالأحرى بناء حكم عليه .

أما فيما يتعلق بحديث أبى العلاء عن ثنائية الروح والجسد ، فإننا نجد رؤيتين توجهان تصوره حولهما :

الرؤية الأولى : يعلن من خلالها أن علاقة الروح بالجسد علاقة جهاد ، وصراع ، وهى حالة تستمر مادامـا مجتمعين ومتآلفين ، وتغيب فى حال افتراقهما وهذا ما عبر عنه فى قوله[4] :

إذا اقترنت بجسم الحى روح فتلك وذاك فى حالىْ جِهـاد

(1) الحياة الأدبية فى الشام ص : ٢٤١ ، وانظر كذلك : ذكرى أبى العلاء ص : ٢٦٦ ، وكذلك: قضايا العصر فى أدب أبى العلاء ص : ١٩١ .
(2) شروح اللزوميات : ١/ ٤٤٠ .
(3) تفسير البحر المحيط : ٦/٦ .
(4) شرح اللزوميات : ٢/ ١٢ .

فهـو فى هذا النص ، وغيره من النصوص الـتى تماثله دلاليًا يثبت حقيـقة وجـودية وهى أن حالات مـثل الصـراع ، والمعاناة ، والمـكابدة تظل ملازمـة للإنسان طول حياته ، ولا تزول إلا بالموت الذى اعتبره الراحة الحقيقية ، وهذا ما عبر عنه بشكل دقيق ، وعمق فى أبياته المعروفة[1] :

يدل على فـضل الممـات ، وكـونه	إراحـةَ جـسم أن مـسلكـه صـعب
ألم تـر أن المجـــد تـلقـــاك دونه	شدائد ، من أمثـالها وجب الرعب؟
إذا افـتــرقـت أجــزاؤنا حُطَّ ثقـلنا	ونحـمل عـبئًا حين يـلتـئم الشـعب
وأمـــسِ ثَوى راعيـــك وهـــو مُوَدَّعُ	ولو كـــان حـــيًا قـــام فى يده قَعْبُ

فهذه الرؤية كـما يبدو خضعـت فى تشكيلها لمعطيات واقع الحيـاة الإنسانية التى تقـدم للمتأمل فـيهـا الدليل على حالات الصـراع ، والمعاناة التى يحـياها الإنسان . وهذا شىء لا يمكن أن ينكره أحد ، والشاعـر حين يعتبر لحظة الموت فترة راحـة من ذلك العناء يكون قد حصر زاوية نظره فى حـدود هذه الحياة ، دون أن يشير إلى ما يلقاه الإنسان عقب الموت من عذاب ، أو نعيم ، وهذا لن يكون طبعًا ناتجًا عن تقليله من هول ذلك المـصير بالمقارنة مع ما يعـاينه الإنسان فى هذه الحياة ، وإنما هى مـحاولة منه لتضخيم صـورة المعاناة ، والمكابدة التى كان يستشعـر مرارتها ، لأنه كان يحياها كذلك . ولعل فى تركـيزه فى كثير من نصوصه على تصـوير هذا الجانب من الحياة دون الآخر ، ونقصـد به الفترة ، أو الفتـرات التى يشعر فـيها الإنسـان بأنه تخلص من وقع ذلك العناء ، وذلك الصراع مـا يؤكد هذا ، ولذلك فـإن آثاره الشعـرية جاءت محـمنة بذلك الهم الوجودى .

الرؤية الثانية : حاول الشاعـر من خلالها أن يتأمل ثنائيـة الروح ، والجسد بطريقة أخرى ، إذ راح يفاضل بينهمـا دون أن يستند ذلك التفاضل على أسس

(1) المصدر السابق : ١٠٣/١ .

علمية ، أو يعتمد على مرجعية دينية ، وإنما تحكمت فيه انطباعاته وإحساساته التى تتغير وتتبدل تبعًا للفكرة ، ومن ثم لا ينبغى تحديد موقف معين بناء على ذلك يقول(1) :

لا فَضْلَ للقَدَحِ الذى استَوْدَعتَه ... ضَرَبًا ، ولكن فضلـه للمُودَع

ويقول كذلك(2) :

وذاك نــور لأجــساد يُحَسِّنُهــا ... كما تَبَيَّنْتَ ، تحت الليلة السُّرُجا

فهو هنا يعتبر الروح أفضل من الجسد ، فهى له بمثابة نور تضىء جوانبه ، وتمنحه الحياة ، والاستمرار . وبمجرد خروجها يتوقف الجسد عن الحركة ، ويبدأ الانحلال يدب إليه ،فيندثر ، أما الروح فتصعد إلى السماء . يقول(3) :

كأنما الأجـــساد إن فارقــت ... أرواحها ، صخر ثوى أو خُشُب

وأحيانًا أخرى نجده يسلب الروح تلك المكانة ، وتلك القداسة التى أولاها إياها ، وذلك بأن يجعلها السبب فيما يلقاه الجسد من متاعب ، ، وأمراض تلحق به من حين إلى آخر ، يقول(4) :

أعائبةٌ جسدى رُوحُــــه ... ومازال يخدم حتى ونـــى

وقـــد كَلَّفــتْهُ أعاجيبـــها ... فطورا فُرادى ، وطوراً ثُنا

لقد استشعر وقع ما يعانيه الجسد والروح بين أحشائه . فأعلن هذه الرؤية مواسيًا الجسد على ما يتحمله من عناء ، وسواء قصد هنا الروح بمعناها الحقيقى. أم قصد بها النفس التىَ يعتبرها مصدر النزوات ، والأهواء فى غالب

(1) شرح اللزوميات : ٢/ ١٤٢ .
(2) نفسه : ١/ ٣١٦ .
(3) نفسه : ١/ ٢١٦ .
(4) نفسه : ١/ ٩٨ .

الأحيان فإنهما تبقيان مـؤشرين ، أو رمزين للحياة ، وحسب هذا الفهم فإن ما يعانيه الجسد ليس من طرف الروح باعتبارها جوهرًا لطيفًا ، وإنما باعتبار ما ترمز إليه ، أى الحياة .

وهكذا نلاحظ أن الشاعر تتبع مختلف التصورات المطروحة حول الروح ، والجسد ، والنفس سواء كانت إسلامية المنشأ ، أو يونانيته ، وحاول أن يصوغها فى شعره صياغة تتراوح بين الصياغة الفنية ، والصياغة التقريرية ، كما نلاحظ أنه قد وعى الفرق الكائن بين النفس ، والروح ، رغم أنه يستعملها مترادفين ، وهو فى هذا مسبق ، إذ نجد ذلك فى القرآن الكريم الذى رغيم تميـيزه بينهما فإنه كان يستعمل النفس ، ويريد بها الروح كما فى قوله تعالى : ﴿ فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا ﴾[1] .

إن هذا التقسيم يصبح إجراء ضروريًا عند محاولة تتبع تصور الشاعر لهذه الثنائية (الروح ، والنفس) ، وبدونه يقع الخلط ، وتنتج ضبابية فى الرؤية ، الأمر الذى قد يؤدى بالدارس إلى إصدار أحكام قد تكون بعيدة عن الحقيقة .

هـ- المصير الإنسانى :

إن خوض الشاعر فى قضية المصير الإنسانى يأتى نتيجة المنحى التأملى الذى أخذ به نفسه فى كثير من القضايا الوجودية التى يأتى مصير الإنسان ، ومآله آخر محطة يمكن أن يقف عندها تفكير الإنسان حسب التسلسل المنطقى للوجود فى ضوء الرؤية الإسلامية التى ترى أن مصير الإنسان بعد الموت هو نقطة التحول الأخيرة فى الوجود ، يقول تعالى : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلاَّ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾[2] .

(١) سورة الكهف : الآية ٧٤ .

(٢) سورة المؤمنون : الآيتان ٩٩-١٠٠ .

وتأمل الشاعر فى المصير الإنسانى يأتى وسط مجموعة من التصورات المطروحة حوله فى الساحة الفكرية الإسلامية منها الهندى المنزع ، ومنها اليونانى ، هذا فضلاً عن الرؤية الإسلامية ، وحضور التصورات الأجنبية فى الثقافة العربية والإسلامية تم بفعل الترجمة ، والنقل الذى تم خلال القرون السابقة ، وكان الشاعر على معرفة بها ، واطلاع على دقائقها ، وهو شىء تؤكده أماليه الشعرية والنثرية .

إن التصور الهندى للمصير الإنسانى يتأسس على فكرة تناسخ الأرواح التى يتحدد فى إطارها الثواب والعقاب ، وقد وقف الرجل من هذا التصور موقف الرافض له ، بل إننا نجد نبرة السخرية . والاستهزاء مبثوتة بشكل خفى وهو يعرض ذلك التصور ، يقول : «**وحَدَّثنى قوم من الفقهاء ما هُمْ فى الحكاية بجاذبين ولا فى أسباب النِّحَل جاذبين أنهم كانوا فى بلاد محمود[*] وكان معه جماعة من الهند قد وَثق بصفاتهم . يُغيض عليهم الأعطية لوفائهم ، ويكونون أقرب الجند إليه إذا حل وارتحل ، وأن رجلاً منهم سافر فى جيش جهزه «محمود» فجاء خبره أنه قد هَلَكَ بموت أو قتل ، فجمعت امرأته لها حطبًا كثيراً، وأوقدت ناراً عظيمة ، واقتحمتها والناس ينظرون ، وكان ذلك الخبر باطلاً ، فلما قدم الزوج أوقد له ناراً جاحمة ليحرق نفسه حتى يلحق بصاحبته . فاجتمع خلق كثير للنظر إليه ، وأن أصحابه من الهند كانوا يجيئون إليه فيوصونه بأشياء إلى أمواتهم : هذا إلى أبيه ، وهذا إلى أخيه ، وجاءه إنسان آخر بوردة وقال اعط هذه فلانًا ، يعنى ميتًا**»[1] كما نجد دعوته الصريحة إلى عدم الاعتقاد بما تراه العقيدة الهندية تتردد فى أماليه الشعرية ، يقول[2] :

(*) هو محمود أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة سبكتكين ، تم له ملك خراسان سنة ٢٨٩هـ ، انظر رسالة الغفران ، ص ٥٥ .

(١) نفسه .

(٢) شرح اللزوميات ٢/ ٣٩٧ .

يقولون ، إن الجسم يُنقل روحُه — إلــى غيره ، حتى يعذِّبها النقــل

فلا تقبلنْ ما يُخبِّرونَك ضَلَّــةً — إذا لم يؤيد مـا أتوك بــه العقـل

أما التصور اليونانى فهو تقريبًا نفس التصور الذى طرحته العقيدة الهندية ، وهذا ما نستشفه من تصور أفلاطون الذى يرأى أن «**الروح التى أحبت الجسد ، ولم تتحرر من شهواته فإنها تصبح بعـد الموت شبحًا مخيفًا يعود إلى الجسد فى قبره ، أو يحل بجسم حيوان على النـحو الذى ذهب إليه أصحاب التناسخ ، أما أرواح الأشرار والطغاة فتخلد فى جحيم لا خلاص لها منه**»[1] .

وقد دافع أفلاطون فى محاورة «فيــدون» عن فكرة خلود النفس مستعرضًا دلائل متعددة منها «**أن النفس إلهية ، والخلود صفة من صفات الآلهة ، وقد كان اليـونان يعنون بما هو إلهى وخـالد أنه لا يكـون ولا يفسـد ، فـإذا كـانت النفس الإلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولاهى تخضع للفساد**»[2] ، هذا فضلاً عن التـصــورات الأخــرى التى كانــت متــداولة زمن الشــاعــر والتى يبــدو أن استعراضها كلها قد يهم الباحث المتخصص ، أما نحن فيهمنا ما يمكن أن يضىء النص العلائـى حول المسألة ، لأن الشــاعر قــد استعــرض فــى ديوانــه بعض تلك التصــورات ، مناقشًا لها ، وإزاء هذه التــصورات نجد التصــور الإسلامى حــاضــرًا بشكل من الأشكال رغم لف الشــاعــر ، ودورانه حــول تلك الرؤى والمفاهيم .

إن تتبع مســألة المصير الإنسانى عند الشاعــر تسمح للدارس برصد خطابين يتحكمان فى طرحها ، وعرضها .

الخطاب الأول : نلاحظ من خلاله أن الشــاعر يقر بالبــعث باعتباره حــياة ثانية يحــياها الإنسان ، وتتحــدد طبيعتــها نتيجــة لسلوكه ، وأعماله فــى الحياة

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية ، ص : ٤٨ .

(٢) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٣٧ .

الأولى ، فإما جنة للصالحين المتقين ، وإما جحيم للكافرين ، ولا شيء بينهما، يقول[1] :

وهي الحياة فعفة ، أو فتنة ثم الممات ، فجنة أو نار

فالشاعر هنا يقر بالحقيقة الدينية بشكل لا يقبل الجدال ، كما أنه يثبت العقاب ، والثواب باعتبارهما نتيجة لما يقدمه المرء فى حياته .

والاعتقاد بهذا مما ينسجم مع الرؤية الأخلاقية عنده ، تلك الرؤية التى حاول بسطها مرارًا كما فى قوله مثلا[2] :

ومتى شاء الذى صوَّرنا أشعر المَيْتَ نُشورًا فنَشَرْ

فافعل الخيرَ وأمِّل غِبَّه فهو الذُّخر إذا الله حَشَرَ

وقد وقف الشاعر أمام هذه الحقيقة معظما الله مثبتا قدرته على الحشر ، وهو بهذا الموقف يدحض تصورات بعض الفلسفات الأجنبية التى نفت البعث بالشكل الذى طرحه الإسلام ، وهو الشكل الروحى ، والمادى معا ، أو التى نفت البعث أصلا كالفلسفة المادية، وقد أشار القرآن الكريم إلى تصورهم هذا، ورد عليهم ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾[3] .

وهو بهذا الموقف ينفى عن نفسه ما أخذ به من إنكار للبعث ، والحشر من قبل الدارسين قدامى ، ومحدثين ، هذا المأخذ الذى أصبح لصيقا به حتى عرف به على امتداد العصور ، وذلك راجع إلى بعض الاستعمالات التى عدل فيها عن المنحى التقريرى ، إذ تناول المسألة بطريقة فنية تبتعد أحيانا عن أسلوب

(١) شرح اللزوميات : ٢/ ١١٥ .
(٢) نفسه : ٢/ ٢٧١ .
(٣) سورة الجاثية : الآية ٢٤ .

الحقل المعرفى الذى يخوض فيه ، الأمر الذى سنقف عنده فى النقطة الثانية .
لقد آمن الشاعر بالبعث ، وأثبت قدرة الله على ذلك ، كما فى قوله[1] :

بحكمة خالقى طَيٍّ ونَشْرى وليس بُمعجزِ الخلاق حشرى

كما آمن بكونه (البعث) يتم بالروح ، والجسد جميعا ، كما فى قوله[2] :

عُودى يخاف من الإحراق ، صاحبُه إن قال ربى لأجسام البلى : عـودى
حاشا لربك مـن إخلاف موعـده، وإنما الخُلْف فى قولى ومَوْعـودى

وكذلك فى قوله[3] :

إذا ما أعظمى كانت هَباءً فـإن الله لا يُعييه جمعى

وهذا هو نفس التصور الذى يقدم الإسلام، والذى تعكسه كثير من الآيات الكريمة ، منها قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩)﴾[4] ، وكذلك قوله عن عذاب الكافرين يوم القيامة : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا (٥٦)﴾[5] .

ومن جهة أخرى فإن ما يؤكد هذا هو أن إقرار الشاعر وإيمانه بالبعث ، وبحتمية تحققه جعله يعتبر هذا الوجود فى حالة انعدامه (البعث) وجودا خواء تحكمه العبثية والمجانية ، إذ سيفرغ حينئذ من أى محتوى أخلاقى وسلوكى

(١) شرح اللزوميات : ٢/ ٢١٥ .
(٢) نفسه : ٢/ ٦ .
(٣) اللزوميات : ٢/ ١٤١ .
(٤) سورة يس : الآيتان ٧٨ - ٧٩ .
(٥) سورة النساء : الآية ٥٦ .

يخلقه الاعتـقاد بالبعث فى الإنسان ، الأمر الذى تولد عنه لدى الشـاعر خوف لاستشعاره ، والحال كذلك ضياع الإنسان فى متاهات هذا العالم ، يقول[1] :

إن يَصْحَبِ الروحَ عقلى ، بعد مَظْعنها

للموت ، عنِّى فأجدر أن ترى عجبـــا

وإن مضت فى الهواء الرحب هالكـة

هلاك جسمى فى تربى ، فواشَجَبَـــا !

لقد تـخوف الشاعـر من أن لا يكون هناك بعث ، وحـساب ، وعـقاب ، وجزاء ، وهو خوف ليس ناتجـا عن الشك فى حقيقة ذلك كمـا قد يفهم ، بل هو خوف ناتج عن شعور قد يصـحب بعض الناس وهم يتأملون حياتهم ، وما عانوه فيها فى حالة عدم تحقق ذلك اليـوم قد يجدون فيه جزاء ، وتعويضا عن ذلك ، إنه شعور مكون للنفس القلقة ، وقلقها ليس ناتجها عن شك ، أو عن عـدم تمكن الحقـيقـة الدينية منهـا ، بل ناتج عن توق هذه النفس لملاقـاة لحظة الحقيقـة ، وعن إرادتها طى الزمان بغية معانقـة ذلك اليوم العظيم ، إنها نفس الشـاعر التى تبـرمت من هذا الوجـود ، ودفعت بصـاحبـهـا إلى التفكيـر فى الإنتحار ، فخشى لقاء الله ، وتراجع عن ذلك[2] .

لقد تولد عن إطالة الشاعر التأمل فى واقعه الذى سيتحدد بناء عليه مصيره ومآله - حسب التـأويل الإنسانى المنبنى على المعطيات الدينية - شـعور بالخوف من أن يكون مصيره غير محمود، فكانت تنتابه أحيانا مشاعر الحيرة ، والتساؤل فيلجأ إلى الحلم ليرسم طبيعة أخرى لهذا الوجود تتحدد إما فى حياة بلا موت ، وإما فى موت بلا نشور ، وفى كلتا الحـالتين يكون الإنسان بمنجاة من العقاب، وخوف الشاعر مـن العذاب كان هو الباعث على هذا، يقول[3] :

(١) شرح اللزوميات : ١/١٣٩ .

(٢) رسالة الغفران ص : ٣٩٥ .

(٣) شرح اللزوميات : ٢/ ١٨٠ .

وأعجبُ ما تخشاه دعوة هاتف أُتيتُم، فهُبُّوا يانيامُ إلـــى الحشر

فياليتنا عشنـا حيــاة، بــلا ردى يد الدهر، أو مُتنا مماتا بـلا نـشر

ولم يكن الخوف هو الشعور الوحيد الذى تملك الشاعر وهو يتأمل المصير الإنسانى عموما ، ومصيره هو خصوصا ، بل نجد أحيانا مشاعر الأمل تنتابه ، فيتصور نفسه سعيدا معافى من العاهات ، وبعيدا عن الشرور ، ومثالب الناس . . . وهذا ما يمكن أن نتلمسه من خلال الخطاب الثانى .

الخطاب الثانى : توجد نصوص كثيرة جعلها الدارسون[1] دليلا على عدم إيمانه بالبعث ، أو على شكه فيه ، أو دليلا على إيمانه بالبعث الروحى دون الجسدى ، وأرجعوا مواقفه تلك إلى تأثره بثقافات أجنبية[*] ، ومنشأ هذا فى نظرنا إلى الخلط فى القراءة بين نصوص الشاعر التى تتراوح بين التقريرى والإيحائى ، ذلك أن النصوص التى يتناول فيها المسألة بعيدا عن المنحى العلمى تكون مدعاة أحيانا للتأويل البعيد عن مقصديته الصحيحة ، ولهذا حاولنا التمييز بين ذينك المنحيين بغية التوصل إلى تصور الشاعر للمسألة .

لقد أطال الشاعر التأمل ، والتفكير في مصير الإنسان ، وحاول أن يتخيل طبيعة وجود الإنسان فى الآخرة ، وذلك انطلاقا من خياله الذى غذته بعض المعطيات الدينية، والأخبار المروية التى تحدثت عن يوم القيامة، وقضية الحشر، والبعث، والجحيم ، والنار، والجنة . . . فنجده يمنى النفس أحيانا بحياة أخرى غير هذه ، تخالفها فى عدة جوانب ، منها أنه قد يجد فيها عوضا عما افتقده فى الحياة الدنيا ، يقول[2] :

زعمـــوا أننـــى سأرجـــع شَرْخًا كيف لى ، كيف لى وذاك التماسى؟

(١) انظر إرشاد الأريب ص : ٧٦ ، ومرآة الزمان ص : ١٤٤ .
(*) نستثنى من هذا الحكم بعض الدارسين الذين أثبتوا إيمانه بالبعث، وبكونه يتم الروح والجسد .
(٢) اللزوميات : ٢/ ٦٧ .

وأزور الجنـــــان أُخْبَرُ فيهـا بعد طـول الهُمود فـى الأرماس

وتزول العيـون عنـى إذا حـــمَّ بعيـن الحيـاة ، ثَم انغماسى

يذهب دارسو الأحلام من الوجهة النفسية إلى أن المبدعين نادرا ما يحلمون فى نومـهم ، وليس ذلك ناتجـا عن قـصـور ، أو ضـعف فى شـعـورهم، أو إحساسهم، أو فى نفسيتهم، وسلوكهم، أو أنهم يحققون كل ما يصبون إليه فى عالم الواقع ، بل يرجع ذلك إلى كـونهم يحملون فى إبداعهم ، وإنتـاجهم[1] فيكون إبداعهم عبارة عن حلم يقظة ، والمعرى فى هذا النص لا يعدو مضمون هذا التصور ، فـهو وقف مشدوها أمام هذا الخـبر (خبر بعثـه شابا) رغم عدم تأكده من صحته ، وهذا ما يعكسه الفعل (زعموا) ، وتعجبه من ذلك الخبر ، وأعلن أن ذلك هو ما يرجوه ، ويأمله ، ويلتمس تحققه فى الآخرة ، ونستطيع أن نقول إن الشـاعر فى مثل هذه النصـوص يكشف عن رغبـات دفينة تكونت لديه بفعل العاهة ، ونتيجة ما عاناه من الناس ، ومن شرورهم ، وأيضا نتيجة معـاناته خلال مرحلة الشـيخوخـة ، لذا فهو يأمـل أن يبعث شابا مـعافى من الوهن ، والضعف ، والعجز الذى يصاحب غالبا فترة الشيخوخة ، وأن يبعث سالمـا من عاهة العـمى ، وهذا ما يوحى به صـدر البيت الأول بشكل ضـمنى (وأزور الجنان أحبـر فيها) ، كـما كان يأمل أن يكون بعـيدا عن أذى الناس ، وشرهم الذى عانى منه كثيرا .

إنها أحلام الـشاعر التى كشف عنهـا هذا النص ، ولا مجال لاعتـبار مثل هذا من قبـيل المزاعم التى ترتكز على اللفظ في تقرير ذلك كمـا هو الشأن عند د. كمال اليازجى[2] ود. عبد القـادر زيدان الذى يقول : **«ولكن عندما نلمح كلمة «زعـموا» فى مطلع الأبيات السالفـة الذكر ، تبدو الأمنيات مـغلفة بظلال**

(١) التفسير النفسى للأدب ص : ٩ .

(٢) أبو العلاء ولزومياته ص : ٦١٣ .

من الشك لا يستقيم معه اليقين الكافى»[1] ، ومن جهة أخرى نجد أن الشاعر حاول أن يتأمل الطريقة التى يتم بها نشر الإنسان لعله يصل إلى الكيفية الدقيقة، مما قد يزيل عنه هاجس السؤال ، وليس هاجس الشك ، أو الرفض كما قيل ، فالنص القرآنى لم يقدم توضيحات حول الطريقة التى يتم بها النشر ، والفلسفات الأجنبية لم تخض فى هذا لأنها لم تكن ترى البعث بالطريقة التى أثبتها الإسلام .

أمام هذا الغياب ، وقف الشاعر متسائلا عن الطريقة التى يتم بها النشر ، وهذا لا يعنى أنه أراد أن يستدرك شيئا عن القرآن الكريم، أو أن ينفى البعث ، فهو من الذين أقروا بعجز العقل الإنسانى عن استكناه حقيقة بعض الأمور مثل الروح ، ذلك أنه من الذين آمنوا بالبعث ، وأقروا بحياة أخرى ، لكن هاجس السؤال الذى يقلق النفوس التواقة إلى المعرفة ، والسؤال طريق إلى المعرفة ، هو الذى دفع الشاعر إلى طرح الفرضية التالية[2] :

لو كان جسمك متروكا بهيئته،	بعد التّلاف، طمعنا فـي تلافيه
كالدَّنِّ عُطِّل مـن راحٍ تكون به،	ولم يُحَطَّم، فعـادت مـرة فيه
لكنـه صـار أجـزاء مقسـمة،	ثـم استمر هَباء فـى سَوافيـه

إن الجسم حسب هذه الفرضية لو كان يبقى على هيئته ، دون انحلال ، قبلت قضية النشر ، ذلك أن المسألة - حسب التصور - لا تتطلب سوى إعادة الروح إلى الجسم، كما تعاد الخمر إلى الدن بعد إفراغها منه، أما وأن الجسم قد انحل ، وذاب مع بقية العناصر الأخرى فإن العملية تصبح غير مستساغة فى التصور العقلى . ولعل ما أوحى للشاعر بهذه الفرضية هو محاولته قياس الشاهد (العالم المادى) على الغائب (العالم الآخر) ، وبناء على ذلك ، فإن

(١) قضايا العصر فى أدب أبى العلاء : ص ١٩٥ .
(٢) اللزوميات : ص/٦٢٩ .

هذا النص لا يقدم دليلا على رفض الشاعر لفكرة البعث ، أو شكه فيه ، ذلك أنه لم يقدم جوابا يسمح للدارس بالحكم عليه من خلاله ، فبقى كلامه حبيس نطاق السؤال الذى اتخذ صبغة الفرضية ، رغم أن الشاعر كان يحمل فى داخله الحقيقة ؛ حقيقة قدرة الله على ذلك ، ولعل فى سؤال النبى إبراهيم عليه السلام الله سبحانه وتعالى عن الكيفية التى يتم بها إحياء الموتى وذلك فى قوله عز وجل :

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٦٠)﴾[١] ما يعكس حضور هاجس السؤال لدى الإنسان الذى يدفعه إلى البحث عن الحقيقة بغية الشعور بالراحة ، والاطمئنان ، والمعرى كان على بينة من هذا السؤال النبوى ، ولهذا لا نستبعد أن يأتى سؤال فى نطاق إظهار قدرة الله على إعادة الخلق ، وهو أمر تعكسه عدة نصوص منها ، قوله[٢] :

وقـدرة الله حـق ليس يعجزهـا حشر لخلق ، ولا بعث لأمـوات

وفى اكتفاء الشاعر بالسؤال ما يؤكد مرة أخرى أنه كان يشعر بعجزه عن محاولة مقاربة مثل تلك القضايا ، رغم اعتداده بالعقل ، وتحكيمه فى النظرة إلى الأشياء والأمور ، بل دعا إلى الائتمام به ، يقول خليل شرف الدين : **«أما في الورائيات وبعض أسرار الحياة كخلود النفس والحساب والبعث فإن العقل يدركها على نحو من التجريد أو هو يفهمها نظريا ... أى يخضعها للقوانين العامة وبالتالى يمنطقها إذا صح التعبير ... لكنه لا يحسم فيها – كما**

(١) سورة البقرة : الآية ٢٦٠ .
(٢) شرح اللزوميات : ١/ ٢٧١ .

يفعل فى المحسوسات - بل يحدس يظن ... يطمئن إيمانه ، ويرضى فضول العقل دون أن يملأه يقينا»[1] .

تبقى نقطة جديرة بالتوقف عندها ، وهى أن الشاعر تتبع مصير الروح بعد الموت فأراد أن يشير دون أن يجزم سيرا على نهجه فى الغيبيات إلى أن الروح تصفى من الأحقاد ، والضغائن التى تكتسبها في الدنيا ، فقال[2] :

وإن صَدِئَتْ أرواحنا فى جسومنا فيوشك يوما أن يُعاوِدها الصَّقْلُ

فهو يشير ، وذلك فى ضوء المعطيات الدينية عن العالم الآخر ، إلى أن الروح تصفى فى ذلك العالم من الشرور ، والنوايا القبيحة التى تنشأ لدى الإنسان من جراء صراعه مع الحياة ، وهمومها ، ومشاغلها ، فلا يبقى هناك حاملا لتلك المشاعر نظرا لغياب العلة المسببة لذلك ؛ لأنه لم يعد هناك شيء يصبو إليه الإنسان سوى رحمة الله تعالى ، وشفاعة نبيه ﷺ .

إن الشاعر فى هذا النص ، وغيره لا يعدو أن يستلهم رأى أفلاطون القائل بأن الروح تنقل إلى عالمها العقلى ، يقول أفلاطون : **«وإذا كانت هذه هى حالتها ، إذن فإنها ترحل نحو ما يشبهها ، نحو ما غير منظور - نحو ما هو إلهى وخالد ، وحكيم ، نحو ما كان حيث يحقق لها وصولها إليه السعادة ، وحيث تتخلص من الهذيان والحمق والمخاوف ، والملذات الوحشية ، وكل الشرور الأخرى للحياة الإنسانية»**[3] ، ورغم هذا التقارب الذى يبدو بين الرجلين ، فإن ذلك لم يكن معتقد الرجل ، بل يلاحظ أنه اقتصر فقط على القالب الذى تشكلت فيه رؤية أفلاطون للمصير الإنسانى ، وكثيرة هى الصور التى اقتبسها الشاعر من مجالات معرفية ، أو من مجالات تنتمى إلى الحياة اليومية ليصب

(١) أبو العلاء مبصر بين عميان ص : ١٤٢ .
(٢) شرح اللزوميات : ص/ ٣٩٦ .
(٣) فيدون ص : ٤٨ .

فيها آراءه ، وتصوراته وتأملاته ، مما كان فى كثير من الأحيان مدعاة للتشكيك فى مواقفه نظرا للبس الذى ينشأ من جراء ذلك .

وهكذا يلاحظ أن النسق الفكرى العلائى لا ينسجم مع إنكار البعث ، لأن ما طرحه من تصورات وآراء وما قدمه من نصائح ، ومواعظ سيصبح لغوا فى حال عدم اعتقاده به ، لأن الإقرار والإيمان بالبعث يمنح للخلفية الأخلاقية التى تلف فكر الرجل مصداقيتها ، ومشروعيتها ، كما أنه يهبها نفسا للبقاء بوصفها من القيم التى تضمن للمجتمع توازنه .

ثالثا : أسس محاكمته الأخلاقية للمتكلمين :

قلنا سابقا إن المنحى في فكر أبى العلاء لا يكشف عنه تصوره لبعض القضايا الكلامية فقط ، بل يكشف عنه أيضا ما كان يوجهه من نقد للمتكلمين بمختلف فرقهم بطريقة مباشرة ، ذلك النقد الذى يحمل خلفية أخلاقية صرفة فى أكثر جوانبها ، وسنحاول تتبع جوانب هذه الخلفية عن طريق دراسة موقفه من بعض الفرق الكلامية فقط ، وليس كلها ، لأن ذلك الإجراء يسقطنا في التطويل ، ذلك أن موقفه منها كان له نفس المنطلق تقريبا .

لم يخض الشاعر طويلا وهو يتعرض لهذه الفرق الكلامية بالنقد إلي أسس مناهجها وطرقها فى معالجة تلك القضايا الفكرية، ذلك أنه وكما تبين مما سبق، ثقف كثيرا من التصورات حول بعض القضايا من المعتزلة ، أو من غيرهم من الفرق الكلامية ، أو من الفلاسفة ، ورغم هذا فإنه أخذ على المتكلمين كثرة تأويلاتهم، وجدالهم حول قضايا معينة وسعت هوة الخلاف بين أتباع كل فريق، خاصة ، وبين المسلمين عامة ، يقول أبو العلاء[1] :

تَلاوَمَ الناس ، وافتنت ظنونهم   وأرجأ الناشىء الباغى أو اعتزلا

(1) شرح اللزوميات : ٢/ ٤٤٠ .

وقيل لابعث يرجى للثواب ، ومـا   سمعتَ فى ذاك دعوى مُبْطِل هَزَلا

لقد كان يفضل فى ظل هذا الصراع الدائر بين المسلمين حول بعض القضايا الاعتقـادية الإيمان البسيط على ذلك الاعـتقاد الذى يلفه التـأويل ، والجدال ، كما كـان يفضل الممارسـة البسيطة لبعض التـعاليم على الخوض فى اخـتلافات الفقهاء حولها ، يقول[1] :

قد طال فى العيش تقييدى ، وإرسالى   مـن اتقـى الله فهـو السـالم السالـى

فارقـبْ إلهك فـى عسـر وفـى يسر   واترك جدالـك فـى بعـث وإرسـال

أما المنطلق الثانى الذى نجده يتحكم فى نقد المعرى لبعض الفرق الكلامية، والذى له ارتباط ما بهذا الجانب فيتعلق ببعض الاعتقادات التى تؤمن بها بعض الفرق الشيعية: من بينها القول بالتناسخ، يقول أبو العلاء: «**وتؤدى هذه النحلة إلى التناسخ ، وهو مـذهب عتيق يقـول به أهل الهند ، وقد كـثُر فى جمـاعة من الشيعة**»[2] . ومن جهة أخـرى نجده يستهزىء بفكرة المهدى المنتظر التى يـعتقد بها الشـيعة ، ذلك أنه كـان يفند هذه الدعوة التى كـانوا يوهمون بها أتبـاعهم ويوعدونهم بأن المهدى سيخلصهم يوم يعود مما هم فيه من تهميش، وإقصاءه ، كل هذا كان يعده كذبا ، وبهتانا ، يقول[3] :

يرتجـى الناس أن يقـوم إمـام   ناطـق فـى الكتيبة الخرسـاء

كذَب الظن لا إمام سـوى الـ   عقل مشيرا فـى صُبْحه والمساء

فهـو فى هذا النص «**ينقد النظام العـقائدى السياسى عند الـشيعة عـموما، فبينمـا نرى الطائفة الاسماعيـلية التى مسكت بالحكم تعد رعايـاها بما يضمن لها**

(١) اللزوميات : ٢/ ٣٣٢ .

(٢) رسالة الغفران ص : ٤٥٨ .

(٣) شرح اللزوميات : ١/ ٧٩ .

الاستقرار ، والدوام فتوهمهم بأن الأمام عليم بكل حاجياتهم ، وهو أدرى بساعات الإنعام بها عليهم أفرادا وجماعات ، نرى فرقة أخرى تطلب من الاتباع ألا يفكروا بأمرما لأن ما يفكرون به رهين بظهور الناطق»[1] .

أما المنطلق الثالث الذى نظر من خلاله إلى الفرق الكلامية ، فهو منطلق أخلاقى سلوكى ، ذلك أنهم ، فى نظره ، لم يكونوا مخلصين لتصوراتهم وعقائدهم ، فكل ما يطمحون إليه هو تحقيق مصالح معينة من وراء ذلك ، يقول[2] :

لولا التنافس فى الدنيا لما وُضِعَتْ ... كُتُبُ التناظر لا المُغنى ولا العُمَد
قد بالغوا فى كلام بان زُخرفه ... يوهى العيون ولم تثبُت له عَمَد
ومـا يزالون في شام وفي يمن ... يَسْتَنْبِطُونَ قياسا ما له أمَد
فذَرهُم ودناياهم فقد شُغلوا ... بها ويكفيك منها القادر الصَّمد

ومادام الأمر على هذه الحالة فإنه تتبع سلوكياتهم ، فلم يجد فيها ما يمكن أن يقتدى به ، ذلك أنه قد رآهم يتلاعبون ببعض الأسس الفكرية الدينية ، من هذا مثلا استهتار بعضهم بمفهوم التوبة ، هنا المفهوم نجده يحسم به فى الركن الثالث من أركان الاعتزال ، ونقصد القول بالمنزلة بين المنزلتين ، ذلك أن مرتكب الكبيرة إذا خرج من الدنيا **«من غير توبة فهو من أهل النار خالد فيها ، إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان ، فريق فى الجنة ، وفريق فى السعير ، لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركة الكفار»**[3] ، ورغم هذا نجد أحد المعتزلة قد استغل مفهوم التوبة ، فكان إذا جلس للخمر يجمع من حوله ، ويشهدهم على توبته ، وهكذا دواليك ، يقول أبو العلاء **«وحُدِّثْتُ عن إمام لهم يُوَقِّر**

(١) المعرى وجوانب من اللزوميات ص : ١١٨ .
(٢) شرح اللزوميات ١/٤٠٣ ، العمد : كتاب لعبد الجبار القاضى من رؤساء المعتزلة .
(٣) الملل والنحل ص : ٤٨ .

ويتُبَع ، وكأنه من الجهل ربُع ، أنه كان إذا جلس فى الشرب ، ودارت عليهم المُسْكِرَة ذات الغَرْبِ ، وجاءه القَدَحُ شربه فاستوفاه ، وأشهَدَ من حضره على التوبة لما اقتفاه»[1] .

وهكذا يبدو أن هؤلاء المتكلمين أصبحوا يستغلون الدين لصالحهم ، أما أمور المسلمين فلا تهمهم بالأساس ، ونظرة سريعة إلى مختلف الفرق التى تتفرغ عن الفرقة الواحدة تجعل الإنسان يحس بالغربة ، فلماذا كل هذا الاختلاف، والتفرق حول المسألة الواحدة التى قد يتفقون عليها فى شموليتها ، لكن يختلفون فى جوانبها الجزئية ، كل هذا دفع الشاعر إلى أن يتخذ ذلك الموقف الرافض لها ، ولعقائدها ، يقول داعيًا إلى ترك اعتقادات أولئك[2] :

استغفر الله واترك ما حكى لهم ... أبو هُذَيْل ، وما قال ابن كُلاَّب

فالدين قد خَسَّ حتى صار أشرفه ... بازا لبازين ، أو كلبا لكَلاَّب

إنه موقف صريح من المعتزلة ، والأشاعرة ، وقفه الشاعر من الأئمة والأتباع على السواء ، إن مثل هذا الموقف نجده يتخذه إزاء كل العلماء باختلاف مجالاتهم المعرفية ، إذ كان يراهم يسعون إلى أغراض مادية خاصة لا تهدف إلى تنوير المسلمين عن طريق تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة ، كل هذا لم يكن غرضهم ، وفى ظل هذا الغياب ، فإن اختلافهم أدى إلى نزاع ، وتناحر بين مختلف الفرق الكلامية ، ولعل لفظة «التنافس» التى استعملها الشاعر توحى بتحول مهمة العلماء إلى تجارة يتنافسون فيها ، هذا التنافس الذى قد يؤدى إلى صراعات قد تتخذ أشكالا دموية ، فلو كانت المنافسة علمية صرفة لما أدت إلى ما عانى منه المسلمون ، لأن تلك المنافسة لا تتطلب كل ذلك ، وهذا ما قد

---

(١) رسالة الغفران ص : ٤٦٦ .

(٢) شرح اللزوميات ١/ ١٨٣، أبو هذيل العلاف من المعتزلة . وعبد الله بن سعيد بن كلاب من الأشاعرة .

يوحى بأن الانتماء إلى المذاهب كان رياء ، ونفاقا يتوخى به شيئا ما ، يقول أبو العلاء: **«وفى الناس من يتظاهر بالمذهب ولا يعتقده يتوصل به إلى الدنيا الفانية، وهى أغـدر من الورهاء الزانيـة»**[1] . وهذا يعنى أن تحـقيـق المصالح كـان يتم حينئذ عن طريق الانتماء الاعتقـادى ، أو السياسى على غرار ما هو موجود فى بعض الأنظمة فى التاريخ الحديث .

أما المنطلق الرابع الذي حـاكم من خلاله المتكلمين ، فـهو منطلق أمنى ، ونستطيع أن نقول إن هذا المنطلق يـأتى نتيجة المنطلقات السابقـة ذلك أنه متولد عنها ، إذ إن الخـلاف الذى كان بين مخـتلف الفرق الكلاميـة أدى إلى تفريق كلمة المسلمين بين مـعتزلى ، وأشعرى ، وبين سنى ، وشـيعى ، وهذا سلوك لم يكن يراه يخـدم لا الفكر الإسلامى فى أسـاسه ، ولا المسلمين فى حـياتهم الخاصة، والعامة، ولعل نظرة فى تاريخ المسلمين تكشف عن أن بعض الفتن ، والاضطرابات التى عرفوها كان المتكلمون مسؤولين عنها بشكل مباشر سواء على عهد الشاعر ، أم على غير عهده ، ومما كان يزيد من حدة غضب الشاعر هو أن ذلك يحدث بين المسلمين والعدو الرومى يتـربص بهم ، فعوض أن يهتم الناس بمختلف شرائحهم الاجتمـاعية بما يمكن أن يبعد الخطر الخارجى ، والداخلى ، نجدهم يحاولون تكريس ظواهر الضعف ، والتمزق ، ذلك أنه ، وبغض النظر عما تعـرض له خصوم المعتزلة من تنكيل ، وقـتل ، وتشريد حين تولى المأمون الخلافـة الذى كان يعـتنق الفكر الاعتـزالى ، فإننا نجد حـوادث دامية سـببـها المتكلمون ، من ذلـك مثل ، أنه فى سنة ٤٠٨هـ **«وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة ، والروافض ببغداد ، فقتل فيها خلق كثير من الفريقين»**[2] ، هذه الحادثة التى كانت وراء ما أقدم عليه القادر بالله ، إذ إنه «استتاب ... **فقهاء المعتزلـة ، فأظهروا الرجوع وتبرؤا من الاعتـزال ، والرفض ، والمقالات المختلفة للإسلام ،**

---

(١) رسالة الغفران ص : ٤٦١ .

(٢) البداية والنهاية : ٦/١٢ .

وأخذت خطوطهم بذلك ، وأنهم متى خالفوا أحل فيهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم ...»[1] .

على أن أخطر فتنة سببها المتكلمون هى التى خلقها السنيون، والشيعيون يقول ابن الأثير: فى حوادث سنة ٤٤٥ هـ «فى هذه السنة فى المحرم زادت الفتنة بين أهل الكرخ وغيرهم من السنة ، وكان ابتداؤها أواخر سنة أربع وأربعين ، فلما كان الآن (يقصد سنة ٤٤٥هـ) عظم الشر وأطرحت المراقبة للسلطان واختلط بالفريقين طوائف من الأتراك ، فلما اشتد الأمر اجتمع القواد واتفقوا على الركوب إلى المحال وإقامة السياسة بأهل الشر والفساد وأخذوا من الكرخ إنسانا علويا وقتلوه فثار نساؤه ونشرن شعورهن واستغثن فتبعهن العامة من أهل الكرخ فاحترق كثير منها وألحقتها بالأرض ، وانتقل كثير من الكرخ إلى غيرها من المحال ، وندم القواد على ما فعلوه ، وأنكر الإمام القائم بأمر الله ، وصلح الحال ، وعاد الناس إلى الكرخ بعد أن استقرت القاعدة بالديوان بكف الأتراك أيديهم عنهم»[2] .

فهذه الفتنة الكبيرة لم يقيد لها الله أن تنتهى إلا فى سنة ٥٠٢هـ ، ذلك أنه : «فى هذه السنة فى شعبان اصطلح عامة بغداد السنة والشيعة ، وكان الشر منهم على طول الزمان ، وقد اجتهد الخلفاء والسلاطين فى إصلاح الحال فتعذر عليهم ذلك إلى أن أذن الله تعالى فيه ، وكان بغير واسطة»[3] .

وكما يبدو فخلفية الشاعر من وراء تناول تلك القضايا خلفية أخلاقية كان يتوخى من ورائها تصحيح بعض التصورات التى كانت سائدة عند الناس حول بعض القضايا، وربط كل ذلك بالأساس الأخلاقى السلوكى الذى كان يلح على ضرورة توفره فى سلوك المتكلمين، وغيرهم من العلماء فضلا عن عامة الناس .

---

(١) البداية والنهاية : ١٢/٦ .

(٢) الكامل فى التاريخ : ٨/ ٦٥ .

(٣) نفسه : ٨/٢٥٦ .

رابعاً : أسس محاكمته للمنجمين والسحرة :

قلنا إن المعرى حارب كل أشكال الارتزاق غير المشروعة ، إذ إنه كان يفضل الرزق الذى يأتى عن طريق العمل، والكد ، ويعتبره رزقا شريفا ، بينما كان يرى أن اللجوء إلى التنجيم والسحر لتضليل الناس ، وخداعهم ، وسلبهم رزقهم عملا مشينا ، يقول[1] :

سألت منجمها عن الطفل الذى   في المهد، كم هو عائش من دهره؟
فأجابها: مائة ليأخذ درهما   وأتى الحِمام وليدها فى شهره

إن المنجمين والسحرة يستغلون ضعف الناس، وسذاجتهم ويحتالون عليهم. وتكريس هذه الظاهرة في مجتمع إسلامى لن يساهم إلا فى بث الفكر الخرافى بين الناس ، وهذا ما يؤدى إلى إبعادهم عن روح الدين ليجعلهم يخلطون الخرافة بالدين ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن المنجمين وتبعا لذلك فإنهم لم يكونوا متخلقين بخلق حسن ، فهم يرتزقون بعلمهم ، أو لنقل بكذبهم ، يقول أبو العلاء[2] :

لو كان لى أمر يُطاوَع لم يَشِن   ظهر الطريق، يدَ الحياة منجم
أعمى بخيل ، أو بصير فاجر   نُوءَ الضلال به مُربٌّ مُنْجَمُ
يغدو بزَخرفة يحاول مكسبا   فيدير أَسْطَرْلابه ويرجِّم
وقفتْ به الورهاء، وهى كأنها   عند الوقوف، على عرين تهجُم
سألته عن زوج لها متَغَيِّبٌ   فاهتاج يكتب بالرِّقان ويُعجِم

(١) شرح اللزوميات : ٢/ ٢٣١ .
(٢) اللزوميات : ٢/٤٠٣ .

إن موقف المعرى من المنجمين يعتبر امتدادا لموقفه الأخلاقى من سلوك الناس ، كما يعتبر امتدادا للفكر العقلانى عنده ، ذلك أنه كان يلح على استخدام العقل ، وتحكيمه فى النظر إلى الأشياء وتقييمها ، لكن الاعتقاد بالتنجيم والسحر فيه تعطيل له وإلغاء لقوته الإدراكية والتمييزية .

خامسا : أسس محاكمته للشعراء والأدباء :

إن موقف المعرى من الشعراء والأدباء يعتبر امتدادا لموقفه من الشعر ، والأدب الذى تحكمت عوامل مختلفة فى خلقه ، وتشكيله ، وإخراجه إلى حيز الوجود ، وهى نفس العوامل التى أفرزت لنا ديوان اللزوميات وبعض الآثار الأخرى التى تجعل الوعظ، والإرشاد هدفا لها ، كالفصول والغايات ، ورسالة ملقى السبيل ، وغيرهما .

إن رفضه للشعر يأتى نتيجة اعتبارات عديدة أهمها خوضه (أى الشعر) فى أغراض أصبحت لا تتلاءم مع رؤيته للوجود بشكل مطلق ، يقول أبو العلاء : **«... وقد كنت فى ربَّان الحداثة ، وجُنِّ النشاط مائلا فى صفو التقريض أعتده بعض مآثر الأديب ، ومن أشرف مراتب البليغ ، ثم رفضته رفض السَّقْب غِرسه والرأل تريكته ، رغبة عن أدب معظم جيده كذب ، ورديئه ينقص ويجدُب»**[1] ، فهذا الموقف ، كما يبدو تلفه خلفية أخلاقية لم تعد ترى فائدة كبيرة فى قرض شعر بتلك الخصائص ، وفى ذلك رفض للشعر مطلقا . ذلك أن خوض الشعر فى غير مجالاته المعهودة ، وتنازله عن بعض مقوماته يعتبر قتلا له ، وفى ضوء هذه الرؤية الأخلاقية التى رفضت الشعر خاصة، والأدب عامة ، توجه الشاعر إلى الشعراء ، والأدباء بالنقد والتجريح معيبا عليهم استمرارهم فى صفو القريض على ذلك النمط ، والتباهى به ، يقول[2] :

(١) سقط الزند ص : ٥ . السَّقْب : ولد الناقة ساعة يولد . غِرْسه : الجلدة الرقيقة التى يولد . الرأل : ولد النعام . تريكته : البيضة يخرج منها الفرخ ويتركها .
(٢) شرح اللزوميات : ١/١٩٣ .

بنى الآداب ، غـرتكم ، قـديما زخـارفُ مـثل زَمـزمـة الذباب
ومـا شـعـراؤكـم إلا ذئاب تَلَصَّصُ فـى المدائح والسِّبـاب
أَضَرُّ لمن تـودُّ مـن الأعـادى وأسـرقُ للمـقـال من الـزَّباب

لقد كان يرى فى الشعراء المادحين وسيلة للدعاية السلطة ، ولأعوانها ، ولتزكية سلوكياتها غير الأخلاقية ، ومن جهة أخرى كان يعيب عليهم الغلو والمبالغة فى مدح الأشخاص لدرجة اشراكهم فى الصفات مع الله تعالى ، يقول : « .. وكان لهم رجل فى المغرب من شعرائهم المجيدين ، فكان يغلو فى مدح المعزّ أبى تميم مَعَدٍّ غلوا عظيما حتى قال يخاطبه :

أَمُديرُها من حيث دار لشَدَّ ما زاحمتَ تحت ركابـه جبريلا

وقال فيه ، وقد نزل بموضع يقال له رقادة :

حـلَّ بـرقَّادة المسيـح حـلَّ بها آدم ونوح

وحضر شاعر يعرف بابن القاضى بين يدى ابن أبى عامر صاحب الأندلس فأنشده قصيدة أولها :

ما شئت لا ما شاءت الأقـدار فاحكم فأنت الواحد القهار[1]

كل هذا يصدر من الشعراء فى سبيل مال زائل، يضحون في سبيله بماء وجوههم، ويشركون الإنسان مع الله فى بعض الصفات التى ينفرد بها تعالى ، وفيما يتعلق بهذا الشق الثانى نجد الشاعر يعتذر عما يكون قد صدر عنه، يقول : «... وما وُجد لى من غُلُوٍّ عَلق فى الظاهر بآدمى ، وكان مما يَحتمله صفات الله، عز سلطانه ، فهو مصروف إليه ، وما صَلُحَ لمخلوق سلف من قبلُ، أو غير، أو لم يخلق بعد ، فإنه مُلحَق به، وما كان مَحْضا من المين لا جهةَ له، فاستقيلُ الله العَثرة فيه»[2] .

(١) رسالة الغفران ص : ٤٦١ - ٤٦٢ .

(٢) سقط الزند ص : ٦ من المقدمة .

لقـد كان الشـاعر يرى الشـعراء يدعـون بشكل من الأشكال إلى الرذيلة، ويروجون الأوهام، والأكـاذيب، وهم بذلك ينصرفون عن تأدية دور فى حـياة مـجتـمع هو فى أشـد الحاجـة إلى من يرشده ، ويـوعظه ، ويدله على طريق الفضـيلة ، لا إلى من يكذب عليه ، ويسـتغل سذاجـته ، وجهله ، لقـد كان يراهم مرتزقين بشـعرهم وأدبهم ، والمعـرى كان يعيب كل أسـباب الرزق التى تدخل فيها الحيلة ، والغش ، يقول[1] :

وحاولوا الرزق بالأفواه فاجتهدوا فى جـذبِ نفع بنَظْمٍ أو سِجاعات

وفى ظل هذا الوضع غير الأخلاقى نجده يتخذ ذلك الموقف من سلوكهم، وأخلاقهم، لأنه كان يحس بدور الشاعر فى البيئة العربية ، وقدرته على التأثير فى الناس بفنه ، ولذا فـإنه عندمـا رآهم يتمـادون فى ذلك حمل تلك الحـملة الشعواء ، يقول محمد حمادى : «**... وتولد عن مثل هذه الحالات مـوقفه من أهل الأدب والشعـراء فعنفـهم إذ أخل هؤلاء بوظيفـة الريادة فى مجـتمـعهم ، وعطل الشـعـراء الفكر ، وأخلدوا أذلة صـاغـرين إلى الاحـتـيـال بالمدائح والسباب**»[2] .

لقد كـان يرى أن الظرفيـة التى يعيـشها المسـلمون تحتم على كـل الشرائح الاجتماعية أن تسعى إلى خير هذه الأمة وصالحها، كل بما أتيح له من وسائل ، وهذا لا يعنى أن هذه الدعوة تفـقد مصداقـيتها بتـغير تلك الظرفيـة بل تبقى ، وتستمر لأنها دعوة تحمل خلفية أخلاقية صرفة تراعى طبيعة الوجود الإنسانى ، هذا الوجود الذى ينبغى أن تسوده الفضيلة ، والخير ، وهذا شىء لم يكن يراه يتحـقق إلا بنبذ كل أشكال الأخلاقيـات الفاسدة ، وهذه سلوكيـات كانت فى حياة الشعراء ، وفى شـعرهم كذلك ، يقول : «**وقد وجدنا الشـعراء توصلوا**

(١) شرح اللزوميات : ١/ ٢٧٠ .

(٢) المعرى وجوانب من اللزوميات ص : ١١٠ .

إلى تحسين المنطق بالكذب وهو من القبائح ، وزينوا ما نظموه بالغزل وصفة النساء ونعوت الخيل ، والإبل ، وأوصاف الخمر ، وتسبَّبوا إلى الجزالة بذكر الحرب ، واحتلبوا أخلاف الفكر ، وهم أهلُ مَقام وخفض فى معنى ما يدَّعون أنهم يعانون من حَثّ الركائب وقطع المفاوز ومِراس الشقاء»[1] .

وتجدر الإشارة إلى أن موقفه هذا كان عاما لم يستثن الهجائين ، فهم فى نظره يستوون فى ذلك المستوى الأخلاقى المنحط ، يقول[2] :

سيَّانِ عنـدى مـادحٌ مُتخَرِّص فى قوله، وأخو الهجاء إذا ثَلَبْ

وتتبع فن الهجاء فى الشعر العربى القديم يكشف عن ذلك المستوى الذى وصل إليه الشعراء ، ذلك أننا نجد أقبح الألقاب ، وأحط الصفات ، والسباب المحط يلحقها الهاجى بمهجوه .

سادسا : *البدائل المقترحة* :

أمام هذا النقد لسلوك الملوك ، والأمراء ، وأعوانهم ، ولطبيعة حكمهم هل كان للشاعر بديل يرى فيه منقذا للأمة الإسلامية ، ومخرجا لها مما تعيشه من فساد ، وفقر ، وضياع ، وفوضى ، واضطراب ، وتهديد لها من طرف العدو الرومى ؟ نعم لقد كان للشاعر بديل يرى فيه ذلك ، إلا أن الملاحظ على هذا البديل هو أنه لم يأت واضح الملامح ، بَيِّنَ العناصر ، بل جاء فى ثنايا أشعاره ، وأماليه على شكل انطباعات وآمال كان يصبو إليها ، كما أن بعض مكونات ذلك البديل تكشف عنه تلك المواقف الأخلاقية ، والسلوكية التى اتخذها من ملوك ، وأمراء عصرهَ .

ومن خلال تتبعنا لهذا الجانب تبين لنا أن الشاعر كان له تصور حول نوعية

(١) شرح اللزوميات ١/٤٩ من المقدمة .
(٢) نفسه : ١/٢١٤ .

الجنس الذى ينبغى له تسيير شؤون المسلمين ، وكذلك حول طبيعة الحكم ، وأيضا حول شخصية الحاكم .

★ بديل حول نوعية الجنس الذى ينبغى أن يحكم :

من جملة القضايا التى تعرض لها الشاعر ، والتى لها ارتباط بالمسار السياسى للدولة الإسلامية ، وبالتحولات الكبرى التى عرفتها على امتداد تاريخها الطويل ، قضية الأجناس التى تولت تسيير شؤون المسلمين بطريقة من الطرق ، وهذا ما يعكسه قوله مثلا[1] :

تسامت قريش إلى ما علمـ ـت واستأثر الترك والدَّيْلَمُ

وهل يُنكر العقل أن يستبـ ـدَّ بالمُلك غانيةٌ غَيْلَمُ ؟

وما ظَفَرُ الملك فى جيشه سوى ظَفَرٍ بالردى يُقْلَم

إن هذه الأبيات تعكس دقة الحس السياسى عند الشاعر الذى استطاع أن يعى عن طريق تتبع تاريخ الدولة الإسلامية الفرق بين الأجناس التى تولت السهر على تسيير شؤونها من حيث قوتها ، وضعفها ، فهو يشير إلى أن الدولة الإسلامية عاشت فترة الازدهار، والقوة حين كان العرب يتولون تسيير شؤونها، ويديرون أمورها بشكل كلى ، وبطريقة سليمة لا اعوجاج فيها ، ولا ظلم ، ذلك أن الدولة الأموية مثلا، ونظرا لسياستها غير العادلة فى المراحل الأخيرة من حياتها بدأت تعرف فوضى، واضطرابا عجلا بسقوطها أمام ثورة بنى العباس، وهذا أمر لا نستبعد معرفة الشاعر به ، إلا أن مجال المقارنة هو الذى يبدو أنه كان الدافع إلى تجاوز مثل هذه الإشارات ، وهو شىء يتأكد بالمقارنة مع المرحلة الثانية من حياة الدولة العباسية ، وهى مرحلة الانحطاط ، والضعف .

(١) اللزوميات : ٢/ ٤١٤ .

وفى هذا الصدد نرى أن الشاعر يريد بقوله : «تسامت قريش إلى ما علمت» الإيحاء بأن الجنس العربى هو الأحق بأن يتولى شؤون المسلمين ، وهذا شرط ضرورى لضمان القوة ، والنفوذ ، والازدهار للمسلمين ، فقريش رمز للقبيلة العربي، وهذه فرضية تستمد صحتها من تاريخ الدولة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ، وفى عهد الدولة الأموية إذ عاشت فترة الازدهار ، والقوة، إذ فتحت مناطق شتى من العالم ، كما تستمد (تلك الفرضية) قوتها مما هو مسكوت عنه فى هذا النص ، وهو الإشارة إلى الفرس ، وإلى الفترة التى كانوا يمارسون فيها دورا كبيرا فى حياة الدولة ، إذ كانوا يشغلون مناصب هامة فى هرم الجهاز الحاكم . فالشاعر لم يشر إلى الفرس ، وإلى تاريخهم ، ودورهم ، وهو بهذا السكون يقر ضمنيا بالحقيقة التاريخية وهى أن الخلفاء بمن فيهم المؤسسين للدولة العباسية الذين قربوا إليهم الفرس لأغراض متعددة كانوا أقوياء ، يديرون شؤون الدولة بأنفسهم ، ولا يسمحون بتدخل أى طرف من الأطراف فى السير العام للسياسة التى كانت إلى حد ما عربية ، إن صح هذا التعبير ، وهى فترة وسمت بقوة الدولة العباسية ، وازدهارها على جميع المستويات ، ولعل فى هذا ما يكفى مبررا لأن يسكت الشاعر عن الإشارة إلى الفرس لأنه لم يكن لهم وجود فعلى، وقوى فى توجيه الخلفاء والسيطرة عليهم كما سنجد فى الفترة الثانية من حياة الدولة ، ذلك أن دخول الأتراك إلى البلاط العباسى فى عهد المعتصم الذى استعان بهم عوض الفرس على تسيير شؤون الدولة كان منذرا ببداية الانحلال والضعف الذى بدأ يتسرب إلى جسم الدولة ، والذى يؤرخ له بعهد المتوكل الذى يعتبر «**بدء عصر انحلال الدولة العباسية الذى انتهى بسقوطها على أيدى التتار سنة ٦٥٦هـ**»[1] ، ونفس الأمر كان مع الديلم ، ذلك أن تاريخهم لم يكن بالتاريخ المشرف للدولة العباسية، فهو عصر ضعف، وفوضى، وفتن وثورات، يقول د. حسن إبراهيم حسن:

(١) تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ٣/ ١ .

«... وكان لساسة بنى بويه أسوأ الأثر فى العراق ، فقد قامت الفتن الطائفية ، وثار الجند كل فى وجه الآخر ، وانتشرت الفوضى وعم الاضطراب ، وساد الفزع فى قلوب الأهلين ، وأدى تعصب بنى بويه للشيعة إلى إرغام السنيين على الاشتراك فى أعياد الشيعيين»[1] .

من خلال هذا يتضح أن الشاعر يحمل الجنسين التركى ، والديلمى مسؤولية ما عاشته الدولة العباسية من تمزق ، وتشتت نشأ عنه ضعف فى بنية الدولة انتهى بها إلى ما انتهت إليه من انقسام على نفسها ، مما جعلها محط أطماع الروم المتربصين بها فى كل وقت كما رأينا .

وهكذا نجد الشاعر يشير إلى أن العرب هم الجنس الوحيد القادر على تسيير شؤون المسلمين ، إن استطاع ملوكه ، وأمراؤه ترك الخلافات ، والنزاعات فيما بينهم، ولعله بهذا التصور يردد نظرية أستاذه أبى الطيب المتنبى، التى يعكسها قوله[2] :

وإنما الناس بالملوك ومـا تفلح عرب ملوكها عجم

وهذا المعنى مما يوحى به قوله : **«ولو كان لهؤلاء القوم الظاعنين فارس مثل «العُرَنىّ» وفرس كالعَرَادَة ، لأخذ لهم الخَفَر من «حلب حرسها الله» فى الوقت الذى ليس بمتطاول»**[3] ، يقول د. عبد القادر زيدان فى قراءته الوجيهة لهذا النص : **«أما العُرَنى الذي ينشده أبو العلاء لهؤلاء الفارين ، حذر الموت والهلاك فهو الفارس والشاعر الجاهلى (الكلحبة العرنى) ، ولا شك فى أن اختيار أبى العلاء لهذا الفارس الجاهلى له أكثر من معنى : البحث عن العنصر العربى الأصيل الذى لم يفقد براءته ، ونقاءه فى مواجهة الموالى الذين لهم**

(١) تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ٣/ ٤٤ .
(٢) ديوانه : ٤/ ٩٤ .
(٣) رسالة الصاهل والشاحج ص : ٤٨٣ .

الأمر من عجم وترك ، ثانياً : تأكيد وحدة الشعب العربى والأرض العربية مع وحدة الهدف والمصير ، ثالثاً : غياب القائد الذى يستطيع أن يعطى الأمن للشعب ، ويحمى الحمى المستباح»[1] ، وهذا لا يعنى أن المعرى كان يرى فى الحكام العرب الذين كانوا على بعض المناطق التى استقلت عن الخلافة المركزية النموذج للحاكم العربى ، بل هو لم يكن راضيا عن سياستهم المتبعة عامة ، لكنه رغم هذا كان يرى أن العرب هم الجنس الذى يستطيع ذلك ، وتلك دعوة تحمل فى طياتها الإشارة إلى شيئين : الأول : كون العرب هم المسؤولون الأولون عن حماية الدين الإسلامى ، وبعد ذلك تبقى حمايته مسؤولية كل مسلم مهما كانت جنسيته ، الثانى : الإيحاء بوحدة العرب والمسلمين فى مواجهة كل التحديات ، والأخطار التى تهددهم ، يقول د. زيدان : «**فالعرنى لا يعدو أن يكون مجرد رمز يجمع من حوله أبناء الأمة الإسلامية ، بعد أن مزقتهم الإحن والأطماع الشخصية لمواجهة الغزو الرومى**»[2] .

★★ بديل حول طبيعة الحكم :

إن محاولة تبين طبيعة النظام السياسى الذى كان يراه الشاعر مشروعا سياسيا ، وبديل عن ما هو سائد من أنظمة ، وكفيلا بتغيير الوضع ، بكل ما تحمله كلمة مشروع من معان أمر لا يمكن لديوان كاللزوميات أن يسعف الدارس عليه مهما كان عارفا بالأساس الفكرى للرجل ، ذلك أن الشاعر لم يكن همه تقديم ذلك ، وطرحه للناس ، بل كان همه هو التركيز على ضرورة اتصاف الحكام بأخلاق حميدة تتلاءم مع طبيعة تلك المهمة ، إلا أن هذا لا ينفى وجود شذرات هنا وهناك ، لكنها لا تستطيع أن تقدم تصورا متكامل الجوانب لطبيعة الحكم ، إلا أن هذا لن يمنعنا من محاولة الوقوف عند بعض النصوص التى

(١) قضايا العصر فى أدب أبى العلاء ص : ٢٥٣ .
(٢) نفسه .

يبدو فيها أن الشاعر حاول رسم ملامح وظيفة الحاكم ، وما يجب عليه من واجبات إزاء الناس التى كان يلمح إليها دون أن يلجأ إلى تحديد المعالم الدقيقة لتلك الوظيفة إحساسا منه بعدم قدرته على الخوض فى المسألة من جديد لاعتبارات عديدة منها أن المسألة أسالت دماء كثيرة بين المسلمين دون أن يحسم فيها بشكل نهائى ، إلا أن موقفه هذا لم يمنعه من أن يقدم الخطوط العريضة لطبيعة الحكم الذى يرى فيه خير الناس ، وذلك انطلاقا من حديثه عن علاقة الحاكم بالمحكومين ، مما نجده فى قوله[1] :

إذا ما تبيَّنا الأمور تكشفت   لنا ، وأمير القوم للقوم خادم

لقد حاول الشاعر أن يعيد إلى الأذهان صورة افتقدت من وعى الإنسان العربى فى عصره بعد أن أصبحت جزءا من تاريخ يعتز به ، ويفتخر به كلما دعا المقام إلى ذلك ، ونستطيع أن نقول إن الشاعر وهو يشكل جزئيات هذا البيت كان يستحضر جزءا من تاريخ الخلفاء الراشدين باعتباره العصر المفقود، والضائع فى زمنه ؛ إذ كانت مهمة الخلفاء الراشدين هى السهر على تسيير شؤون المسلمين ، وخدمتهم مهما كلفهم ذلك من جهد وعناء ما دام أنهم قد اختيروا من طرف المسلمين لذاك ، فالخلافة مسؤولية كبيرة يتحملها الخلفاء أمام الناس .

إن الشاعر وهو يعيد هذه الصورة إلى الأذهان من خلال هذا البيت وغيره يقدم بطريقة إيحائية النموذج المضاد لما هو سائد من أنظمة مهترئة ، وهشة ، وهو بهذا يحكم عليها بالفشل ، والعجز عن تحقيق ما يمكن أن يخرج هذه الأمة من تلك الوضعية التى ساهمت تلك الأنظمة فى خلقها .

إن هذا التصور لا يغيب عن ذهن الشاعر ، فهو يستحضره دائما ، ويلح على ضرورة اعتماد مكوناته، ويعتبر كل خروج عنه ظلما صارخا

(١) اللزوميات : ٢/٨٨٩ .

يمارسه الحاكم فى حق الناس ، يقول معلنا تبرمه من أشكال الحكم التى أصبحت سائدة[1] :

مُلَّ المقام، فكم أعاشر أمة، أمرت بغير صلاحها، أمراؤها

ظلموا الرعية، واستجازوا كَيْدَها فَعَدَوْا مصالحها وهم أُجراؤها

إن هذا التصور لطبيعة نظام الحكم لا يخالف ما جاء فى البيت السابق من اعتبار الحاكم أجيرا للأمة ، وخادما لها يتقاضى أجرا مقابل السهر على تسيير شؤونها ، وأمورها كما يتقاضاه من هم دونه مرتبة فى أجهزة الدولة . ورغم القراءات المختلفة التى اعتبرت ما جاء في هذين البيتين وغيرهما فتحا جديدا فى فكر أبى العلاء السياسى ، ذلك أنها اعتبرته مبشراً بأشكال من الأنظمة التى أصبحت سائدة فى عصرنا ، يقول د. طه حسين : «**ومن هنا نعلم أن أبا العلاء لا يرى الملك ولا وراثته ، وإنما يرى الانتخاب والبيعة ، كما يراهما الجمهوريون**»[2] ، كما أن المحاسنى استهوته لفظة تمت إلى مفهوم الاشتراكية فظن أن أبا العلاء قد اقتبسها «**وعرفها من الثقافة اليونانية التى تناهت إلى عصره مترجمة ، ووعاها فى تعاليم الإسلام الحنيف بما يتفق والحق بالتساوى**»[3] ، ويعجب نفس الباحث من الإبداع السياسى عند الرجل فيقول : «**وأقرأ أبا العلاء فى هذا العصر ، فأعجب إذ أراه عارفا بفكرة الشيوع ، قائلا بالاشتراك وحاضا على الديموقراطية**»[4] .

والبيت الذى أوحى للباحث بهذا التصور هو[5] :

(١) شرح اللزوميات : ٦٦/١ .

(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء ص : ٢٨٤ .

(٣) أبو العلاء ناقد المجتمع ص ٧٦ .

(٤) نفسه .

(٥) شرح اللزوميات : ٣٥٨/٢ .

لو كـان لى أو لغيرى قَدْرُ أُنْمُلَةٍ فوق التراب لكان الأمر مشتركا

إن المعرى هنا لا يطرح مشـروعا سياسيا متكامل الجـوانب ، وإنما هو يعبر عن أمنية ، فى زمن عرفت فيه الفوارق الطبقـية أوجها ، نظرا لاستبداد رجال السلطة بكل شىء ، ولم يعـودوا يهتمـون إلا بالقمع ، والاضطهاد ، وجـباية الأموال مما خلق وضـعًا متصدعـا ، وشرخا كـبيرا فى بنيـة المجتمع ، فانتـشر التسـول ، والكدية ، واللصوصية ، وأمـام هذا الوضع لا يسع الإنسان إلا أن يحلم فى منامه ، ويقظته على السواء ، ففيهـما يحقق الإنسان أمانيه ولو كانت بسيطة ، يقول أبو العلاء[1] :

غِنى وتَصَعْلُك وكَرَى وسُهْدٌ فقَضَّينا الحيـاة بكـل فـن

زمـان لا ينال بنـوه خيـرا إذا لـم يَلْحَظُوه مـن التمنِّى

إنها إدانة صارخـة لواقع كهذا **«وهل هناك إدانة لعـصر أكـثر وقعـا من أن يتحول الخير إلى مجرد آمان وأوهام»**[2] .

إن الإنسان أمام هذا الواقع لا يسعه فى حـالة العجز عن الفعل ، والحركة إلا أن يعلن أمنيته في تحـقق عالم تنمحى منه تلك الظواهر ، إنه تغـيير للمنكر بأوسط الطرق ، بالكلمة الـتى أخذت شكل أمنية فى هذا النص ، لكنهـا أمنية لم تبق حبـيسة مخيلة الـشاعر وإحساسـه ، بل اخترقتـهما كما اخـترقت ذلك المعتزل لتحلق فى رحاب القصور، والبلاطات التى تزعجها مثل تلك الكلمات، وهذه إحدى إيجـابيات هذا البـيت (الأمنية) ، أمـا ثانيتـهما فـتـعلق بمرجعـية مضـمونها ، فلـفظة «مشتـركا» لا يعدو مـدلولها مدلـول لفظ «المساواة» الذى يعتبر من المبادئ الأساسيـة وأحد مرتكزات الدين الإسلامى فى ما يتعلق بالنظر

---

(١) اللزوميات : ٢/٥٦١ .

(٢) قضايا العصر فى أدب أبى العلاء : ص ٢٦٦ .

إلى الناس ، وحقوقهم ، وواجباتهم ، كمـا أنها تحمل الشىء الكثير من معانى العدل باعتبـاره معيارا أخلاقيا كان الشـاعر يرى ضرورة توفره فى سلوك الحكام إزاء الرعية .

إن المعرى وغـيره من المفكرين لم يكن فى وسـعهم التنظير على المسـتوى السياسى خارج المنظومة السياسية التى تشكلت فى ضوء المعطيات الدينية ، ولذا فإنه عندما كـان يخوض فى هذا الجانب كان يعكس المرجعـية الدينية ، ولذلك فإنه لا داعى أن نقيس ما نادى به الرجل بما أنتجه فكر الآخر حتى نسمه بالتفرد، والنبوغ ، ذلك أن ما نادى به لـه حضور فى الفكر السياسى الإسـلامى ، كما رأينا سـابقا ، وفى هذا الربط الذى يجـريه بعض البـاحثين فـيه إجحـاف لحق الشـاعر ، ولحق الفـكر الإسلامى ، يقـول د. عـبد القـادر زيدان : «**إلا أن الإجحاف البادى هو الربط بين أبى العلاء ، والنظريات السياسية التى ولدت فى الغرب ، مع أن أصولهـا لدينا فيما جاء فى القرآن الكريم والسنة ، صـحيح أنها لم تنظر كـمـا فى التطبيـق ، وهذا شىء بدهى إلا أنه لا ينفى وجـودها فى الفكر الإسلامـى ، ومن ثم كان قـولنا بأنها لم تكن تقـدميـة فى تصورها بالقـدر الذى كانت به تقدمية فى الإفصاح عنها**»[1] .

★★★ بديل حول شخصية الحاكم :

إن هذا البـديل يتمـحور بكل جـزئياته حـول أخلاق الحكام وسلوكـهم ، وتجدر الإشارة إلى أننا لن نتـعرض هنا بتفصيل لمقومـات هذا البديل الأخلاقى الذى كان يطرحه الشـاعر ، ويراه أضمن لأداء تلك المهمة الصعـبة على أحسن وجه ، وذلك لأن القـارئ يستطيع أن يستـشف ذلك بنفسه ، وهو يتـتبع تلك الأسبـاب الخلقيـة التى أغضـبت أبا العلاء ، وجـعلته يتخـذ ذلك الموقف من الحكام والسـياسـيين ، كل هذا لن نعـود إليه مـرة أخرى ، وإنما نود فـقط أن

(١) قضايا العصر فى أدب أبى العلاء : ص ٢٦١ .

نرسم صورة للحاكم النموذج فى تصـور أبى العلاء ، ومقارنة ذلك بما جاء فى الفكر الإسلامى حول شخصية الحاكم .

إن الحاكم الـنموذج فى تصـور أبى العلاء ، وحسب تـلك الرؤية المفعـمة باليأس ، والتشاؤم شىء مفقـود لا يمكن وجوده فى هذا العالم الذى يلفه الشر من كل جوانبه، ذلك أن الشاعر ورغم أنه كان يرى أن الجنس العربى هو الذى يمكنه تسيير شؤون المسلمين، ورغم أنه استطاع أن يرسم طبيعة الحكم، وحدوده، فإن ذلك الحـاكم الذى يمكنه أن ينقذ الناس مما يعـيشونـه من ويلات شىء يعز وجوده . وأمام هذا الوضع نجد الشاعر، ومن خلال ذلك النقد الموجه للحكام والسيـاسيين يقدم بعض الصفـات التى ينبغى أن تتوفـر فى الحاكم. ولعل أهم صفة كان يرى ضرورة توفرها فى الحاكم هى العدل ، ورغم أن هذه الصفة لها ارتباط بطبيعة الحكم فإنها تعتبر أساسه ، ولبه ، فبدون عدل لا يمكن أن يعيش الناس فى أمن ، وآمان ، ويتمتعون بكل حقوقهم ، يقول أبو العلاء[1] :

متى يقـــوم إمـــام يستقيـــد لنا فتعـرف العـدل أجيـال وغِيطان؟

صلوا بحيث أردتم ، فالبلاد أذى، كأنمـا كلها ، للإبـل أعْطـــان

وكما هو مـعروف فمفهوم العـدل مفهوم شاسع تتفـرع عنه كل الصفات، والخصـال الحمـيدة التى ينبـغى أن يتصف بهـا الحاكم ، كـما أنه يقـصى تلك الخصال القبيحة التى تعرض لها الشاعر والتى وقفنا عند البعض منها ، فالحاكم أيا كان لا يمكن أن يكون عادلا دون أن تتوفر فيه خصال الإخلاص، والصدق، والأمانة والانضـباط . . وهذه خصال تمنعـه من كل الممارسات غيـر العادلة ، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخصال التى ركز عليها الشاعر لم يكن يرى ضرورة توفرها فى الحكام فقط ، بل هى خـصال كان يدعو جمـيع الناس إلى التمسك بها ، لأنه كان يراها كفيلة بتحقيق التوازن فى المجتمع على مستويات متعددة ،

(١) اللزوميات : ٢/٥٠٢ .

إلا أنه كان يرى أن توفرها فى الحكام، والمسؤولين أحق وأولى لأنهم مسؤولون عن شؤون الناس، وأى سلوك قبيح أو ظالم يعود على عامة المسلمين بالضرر الكبير ، بينما هو إذا صدر عن أى فرد فإن ضرره يكون هينا فى أقصى الحالات لا يشمل أناسا كثيرين كما هو الشأن مع المسؤولين .

إن الشاعر بتركيزه على هذا الجانب الخلقى يوحى بأنه كان يرى أن المسؤوليات أصبحت تولى من قبل من ليسوا مؤهلين لها، وهذا ما يعرف بـ «عدم تجانس المكانة» فى العلوم الاجتماعية الذى يعنى فقدان التناسب بين الكفاءة الشخصية والموقع من السلم الاجتماعى من ناحية ، وبين التقدير الاجتماعى من ناحية أخرى»[1] وهذا ما كان مفقودا فى مجتمع الشاعر ، يقول[2] :

غدا العصفور ، للبازى أميرا، وأصبح ثعلباً ضِرْغامُ تَرْجِ

وهذا يمكن أن نستشف أن الأخلاق التى كان الشاعر يأمل توفرها فى الحكام ، والسياسيين لانعدم اقتباسها من الرؤية الدينية ، ذلك أن مفهوم المفاضلة بين الصحابة الذى كان يحدد من منهم أولى بالتقديم بعد وفاة الرسول ﷺ يتمحور حول تفاضلهم فى المكارم ، والأخلاق الحميدة التى توفرت فيهم جميعا ، هذا إضافة إلى الشروط التى ألحوا على ضرورة توفرها فى الخليفة الإمام ، يقول العلامة ابن خلدون : **«أما شروط هذا المنصب فهى أربعة العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس، والأعضاء مما يؤثر فى الرأى والعمل، واختلف فى شرط خامس هو النسب القرشى»[3]** .

(١) نزعة النفى عند أبى حيان التوحيدى ، وليد منير ، فصول م١٤ ، ع٣ ، ص ٨٠ .
(٢) شرح اللزوميات ٣٢٨/١ .
(٣) المقدمة : ٥٨٢/٢ .

الخاتمــة

بعد هذا العرض الموجز الذى حاولنا فيه إبراز بعض الملامح الإسلامية فى الفكر والنقد والشعر ، خاصة فيما اتصل بالجوانب العقلية ، فقد تمثل الشواهد القليلة التي تكفى لتأكيد حضور الثقافة الإسلامية فى أذهان أبنائها المفكرين ، وهذا ليس بجديد على كل حال ، غير أن له مناسبة فيما اعتقد فى هذا الزمان لأن قضية التأثيرات الأجنبية لم تزل تطرح نفسها بكامل قوتها بدءاً بعصور اليونان الغارقة فى القدم وانتهاء بعصر العولمة الفكرية وهذه المسألة وإن كانت فى هذا العصر مقبولة على اعتبار أننا نقتات على حضارة وعلوم الغرب ومنجزاته ، إلا أنها فيما يتصل بحضارتنا وتراثنا الفكرى والأدبى لا تحظى بكل هذا القبول ، والسبب أن العرب المسلمين فى العصر العباسى خصوصا كانوا من صناع الحضارة ، وممن أسهموا فعليا فى تطوير العلم ، ومن الطبيعى أن يكون حجم المؤثرات الأجنبية آنذاك محدودا .

إن من يقرأ التراث والفكر العربيين الإسلاميين وهو متحرر من فكرة التناقل أو التأثير يجد أن العرب المسلمين إبان تفوقهم الحضارى كانوا يتحرجون من تمثل الثقافة اليونانية خصوصا الفلسفة والأدب لسبب بسيط وهو أن الفلسفة اليونانية فى اعتمادها على البحث العقلى المجرد تنافى الروح الإسلامية وكذا الأدب اليونانى الذى كان يجسد فكرة تعدد الآلهة فهو ينافى عقيدة التوحيد .

وهذا ما حاولنا إثباته من خلال وجهة نظر العلماء تارة ، ومن تصورات النقاد المحدثين تارة أخرى . كما أثبتت الدراسة بما لا يدع مجالاً للشك وجود بعض الملامح العقلية فى النتاج الشعرى عند «الطائى» الذى اعتمد على كثير من معانيه على الثقافة الإسلامية، فضلاً عن ميله الشديد إلى العقل والفكر، وكذلك كان الحل عند «المتنبى». أما موقف «المعرى» فى لزومياته فقد كشفت

الدراسة عدة جوانب هامة منها حقيقة رأيه فى الأنبياء والرسل . ومحاكمة المتكلمين، وأسس محاكمته للشعراء والأدباء ، ومحاكمته للمنجمين والسحرة ، والبدائل المقترحة حول طبيعة وشخصية الحاكم، وكلها مسائل وجد الأثر العقلى فيها على جانب كبير من الأهمية، على اعتبار أن العقل عنده ينبغى أن يكون معرفة فى ذاته ، على الرغم من قصور «المعرى» فى تصور بعض مسائل الغيبيات، ولذلك التمس استكماله بالتعاليم والوحى تلك التى تضىء له جوانب من المعرفة الغيبية .

ومؤدى الأمر لا يستطيع الباحث أن ينفى التواصل بين ثقافات الأمم سواء أكان ذلك فى القديم أم الحديث ، لكن مسألة التأثر بالأدب والفكر اليونانى بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية فى عصور حضارتها كانت محدودة جداً لأن طوابع الأصالة كانت أغلب .

✍ ✍ ✍

فهرس مصادر البحث ومراجعه

- القرآن الكريم .
- إتحاف الفضلاء برسائل أبى العلاء ، دراسة وإعداد محمد عبد الحكيم القاضى ومحمد عبد الرزاق عرفات ، دار الحديث ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٠ هـ - ١٩٨٩م .
- أخبار أبى تمام ليحيى الصولى ، تحقيق خليل محمد عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندى ، تقديم أحمد أمين ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت د. ت .
- أدب الدنيا والدين للماوردى ، تحقيق مصطفى السقا ، طبع دار الكتب العلمية ، بيروت ١٣٩٨هـ .
- الإسلام والشعر : فايز ترحينى ، دار الفكر ، بيروت ١٩٩٠م .
- الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى ، دار الكتب المصرية ، مؤسسة جمال للطباعة والنشر ، ١٩٨٣م .
- الإغتراب ، ريتشارد شاخت ، ترجمة كامل يوسف حسين ، بيروت ، ١٩٨٠م .
- البداية والنهاية لأبى الفداء الحافظ بن كثير ، دار الفكر بيروت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- البصائر والذخائر لأبى حيان التوحيدى، تحقيق د. إبراهيم الكيلانى، مكتبة أطلس ، دمشق (د.ت) .
- تاريخ الفلسفة العربية ، د. جميل صليبا ، دار الفكر اللبنانى ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣م .

- تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف ت ج دى بور ، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨١م .
- تاريخ النقد الأدبى عند العرب (نقد الشعر) د. إحسان عباس ، دار الثقافة بيروت ، لبنان ، الطبعة الرابعة ١٩٨٣م .
- تجديد ذكرى أبى العلاء ، د. طه حسين ، دار المعارف بمصر ، الطبعة التاسعة ، د. ت .
- التفسير النفسى للأدب ، د. عز الدين اسماعيل ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨١م .
- الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره ، محمد سليم الجندى ، مطبوعات المجمع العلمى العربى ، دمشق ١٩٦٢م .
- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، د. حسام الألوسى ، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م .
- الحياة الأدبية فى الشام ، د. عبد الجليل حسن عبد المهدى ، مكتبة الأقصى عمان ، الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م .
- الحياة الإنسانية عند أبى العلاء ، د. عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ» ، مطبعة المعارف ، مصر ١٩٧٧م .
- ديوان أبى تمام بشرح الخطيب التبريزى ، تحقيق محمد عبده عزام ، دار المعارف مصر ، الطبعة الرابعة د. ت .
- ديوان أبى الطيب المتنبى بشرح أبى البقاء العكبرى ، ضبط وتصحيح مصطفى السقا ، إبراهيم الأبيارى ، عبد الحفيظ شلبى ، دار المعرفة ، مصر د. ت .

- ديوان أبى نواس ، تحقيق ايفالد فاجنر ، الجزء الأول ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٨م .
- رسالة الصاهل والشاحج لأبى العلاء المعرى ، تحقيق وشرح د. عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ» ، دار المعارف مصر ، الطبعة السابعة د. ت .
- رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى ، تحقيق وشرح د. عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ» ، دار المعارف مصر ، الطبعة السابعة ، د. ت .
- ابن رشد الشعاع الأخير ، خليل شرف الدين ضمن سلسلة (فى سبيل موسوعة فلسفية) منشورات مكتبة الهلال، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- زجر النابح لأبى العلاء المعرى، جمع وتحقيق د. أمجد الطرابلسى، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م .
- سقط الزند لأبى العلاء المعرى، تصحيح إبراهيم الزين، دار الفكر بيروت ، ١٩٦٥م .
- شرح حماسة أبى تمام للمرزوقى ، نشره أحمد أمين ، عبد السلام هارون داار الجيل ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م .
- شرح لزوم ما لا يلزم لأبى العلاء المعرى ، بعناية د. طه حسين وإبراهيم الابيارى ، دار المعارف ، مصر د. ت .
- شرح اللزوميات لأبى العلاء العلاء المعرى ، تحقيق سيدة حامد ، منير المدنى ، زينب القوصى ، وفاء الأعصر ، إشراف ومراجعة د. حسين نصار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٢م .
- شرح المعلقات العشر ليحيى بن على التبريزى ، بتحقيق فخر الدين قباوة ، حلب سنة ١٩٦٩م .

- شعر زهير بن أبى سلمى صنعة الأعلم الشنتمرى ، تحقيق د. فخر الدين قباوة دار الآفاق الجديدة ، الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م .
- الشعر والشعراء لابن قتيبة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار التراث العربى الطبعة الثالثة ١٩٧٧م .
- الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، هاشم معروف الحسنى ، دار القلم ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٧٨م .
- طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحى ، تحقيق محمود محمد شاكر ، طبعة دار المعارف بمصر ، ١٩٥٢م .
- العقد الفريد ، ابن عبد ربه شهاب الدين أحمد بن محمد ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٤٠٣هـ .
- العقل وفهم القرآن للمحاسبى، تحقيق حسين القوتلى، دار الفكر، دمشق ، ١٩٨٢م .
- أبو العلاء مبصر بين عميان ، خليل شرف الدين (ضمن سلسلة فى سبيل موسوعة فلسفية) دار مكتبة الهلال، بيروت ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م .
- أبو العلاء ناقد المجتمع ، د. زكى المحاسنى ، دار الفكر العربى ، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م .
- أبو العلاء ولزومياته ، د. كمال اليازجى ، دار الجيل بيروت ١٩٨٨م .
- عيار الشعر لابن طباطبا العلوى ، بتحقيق وتعليق د. طه الحاجرى ود. محمد زغلول سلام ، المكتبة التجارية ، ١٩٥٦م.
- فصول فى الشعر ونقده ، د. شوقى ضيف ، دار المعارف مصر د. ت .
- الفصول والغايات فى تمجيد الله والمواعظ لأبى العلاء المعرى ، ضبطه وفسر غريبه محمد حسن زناتى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، د.ت. .

- الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ، د. صالح حسن اليظى ، دار المعارف ، مصر د. ت .
- الفلسفة العربية عبر التاريخ ، د. رمزى النجار ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٧٧م .
- فيدون لأفلاطون ، ترجمة وتحقيق د. على سامى النشار وعباس الشربينى دار المعارف مصر ١٩٧٤م .
- قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعرى ، د. عبد القادر زيدان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م .
- الكامل فى التاريخ لأبى الحسن بن أبى الكرم بن الأثير ، عنى بمراجعته نخبة من العلماء ، دار الكتاب العربى ، بيروت د. ت .
- اللزوميات لأبى العلاء المعرى، دار صادر ، بيروت ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م .
- المتنبى وأبو العلاء رؤية فى الإبداع الأدبى ، د. صالح حسن اليظى ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م .
- المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، ضياء الدين بن الأثير ، قدمه وحققه وعلق عليه د. أحمد الحوفى ود. بدوى طبانة ، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩م .
- مذاهب الإسلاميين ، د. عبد الرحمن بدوى ، دار العلم للملايين ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .
- المعرى وجوانب من اللزوميات ، محمد الحبيب حمادى ، مطبعة الدار التونسية للنشر د. ت .
- الملل والنحل للشهرستانى ، تحقيق د. عبد العزيز محمد الوكيل ، دار الفكر د. ت .

- من تاريخ الإلحاد فى الإسـلام ، د. عبد الرحـمن بدوى ، مكتبة النهـضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٥م .
- المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك ، لأبى الفـرج ابن الجوزى ، مطبـعة دائرة المعارف العثمانية بعاصمة حيدر الدكن ١٣٥٧ هـ .
- مـن الفلسفـة اليونانيـة إلى الفلسفـة الإسلاميـة، د. محمـد عبد الرحمـن مرحبا، منشورات البحر المتوسط ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨١ م.
- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسـلام ، د. على سامى النشار ، الجزء الأول ، دار المعارف مصر ، الطبعة الرابعة ١٩٦٦م ، والجزء الثالث، دار المعارف، مصر الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٩م .
- النقد الأدبى الحديث حول شعر أبى العلاء ، د. حماد حسن أبو شاويش ، دار إحياء العلوم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م .

فهرس المحتويـــات

الموضـــــوع	الصفحة

الفصل الأول
النزعة العقلية والفكر الإسلامى

الفصل الثانى
أبو العلاء المعرى والاثر العقلى فى اللزوميات

الموضـــــوع	الصفحة

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٥/٥٢٧٨

الترقيم الدولى

I.S.B.N

977 - 6070 - 02 - 7



للطباعة
يسرى حسن إسماعيل
شارع عبد العزيز - الهدارة ٢ عابدين
عابدين ت ، ٢٩١٠٠٧٥ دار السلام ت ، ٢٢٠٩١١٨